

حاشیوں

معرفی و سبک

در سہ ماہی نیت
سائنس اور فہار و

پہلی کتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حلقه اول : سلسله درس‌های مهدویت : معرفت و بندگی

نویسنده:

محمد بنی هاشمی

ناشر چاپی:

منیر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	حلقه اول : سلسله درس‌های مهدویت : معرفت و بندگی
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	مقدمه
۲۷	بخش ۱: معرفت: ایجاد خدا و قبول انسان
۲۷	اشاره
۲۹	ویژگی های علم و معرفت
۲۹	درس اول: چستی علم و ویژگی های آن (۱)
۲۹	اشاره
۳۰	ویژگی های علم
۳۰	الف: بداهت معنای علم
۳۰	ب: ذهنی نبودن علم
۳۵	علم و ادراک همان وجدان کردن است
۳۷	درس دوم: چستی علم و ویژگی های آن (۲)
۳۷	اشاره
۳۷	ج: قابل تعریف نبودن علم در عین بداهت آن
۴۰	د: اختیاری نبودن علم
۴۶	ه: حدوث و تجدد علم
۴۸	درس سوم: معرفت و ویژگی های آن
۴۸	معرفت چیست؟
۵۳	ویژگی های معرفت
۵۶	پرسش های مفهومی از درسهای ۱ تا ۳
۵۸	فصل ۲ - معرفت، صنع خدا

۵۸	درس چهارم: هدایت الهی و نقش انسان
۵۸	اشاره
۵۹	هدایت تکوینی و هدایت تشریحی
۶۰	صنع خدا در هدایت تکوینی
۶۱	نقش خدا و انسان در هدایت تشریحی
۶۴	پایه دیگر هدایت تشریحی، فهم و معرفت مکلف نسبت به حکم
۶۹	درس پنجم: مشیت الهی در هدایت و اضلال
۶۹	اشاره
۶۹	هدایت: فضل خدا
۷۰	اضلال خداوند
۷۱	اشکال جبر در هدایت و اضلال الهی
۷۱	قول به جبر یا اختیار، فقط در قلمرو افعال اختیاری
۷۳	تفکیک هدایت خدا از ایمان و کفر بندگان
۸۰	درس ششم: هدایت اولیه و ازدیاد هدایت
۸۰	اشاره
۸۰	تفاوت اعتقاد با معرفت
۸۲	ازدیاد هدایت برای مؤمن
۸۴	محروم شدن کافر از هدایت بیشتر خداوند
۹۱	هدایت نکردن خدا ظلم نیست
۹۵	درس هفتم: نابینایی و ناشنوایی قلب
۹۵	هدایت و اضلال به خواست خدا
۹۸	قفل بر قلب
۱۰۸	درس هشتم: شرح صدر (۱)
۱۰۸	نحوه هدایت و اضلال خداوند

۱۱۰	نور علم
۱۱۲	نور امام علیه السلام
۱۱۷	درس نهم: شرح صدر (۲)
۱۱۷	اشاره
۱۱۷	ضيق و حرج بودن صدر
۱۲۱	تأثير صنع خدا در تسليم اختياري انسان
۱۲۵	ايمان با كراهت!
۱۲۶	درس دهم: شرح صدر (۳)
۱۲۶	اشاره
۱۳۰	هدايت و اضلال در آخرت
۱۳۲	عقوبت كافر در دنيا
۱۳۴	لزوم طلب هدايت دائمي از خدا
۱۴۰	فصل ۳ - دلالت احاديث معرفت
۱۴۰	درس يازدهم: احاديث معرفت (۱)
۱۴۰	اشاره
۱۴۰	احاديث معرفت در كافي
۱۴۵	احاديث معرفت در بحار الانوار
۱۵۰	بيان علامه مجلسي درباره معرفت
۱۵۳	درس دوازدهم : احاديث معرفت (۲)
۱۵۳	اشاره
۱۵۳	رفع شبهه از حديث جهل و معرفت
۱۵۵	استفاده علامه مجلسي از احاديث معرفت
۱۵۹	بيان فلسفي درباره احاديث معرفت
۱۶۸	فصل ۴

۱۶۸ اشاره
۱۶۸ درس سیزدهم: سند احادیث معرفت
۱۶۸ اشاره
۱۶۸ عدم نیاز به بررسی سند احادیث معرفت
۱۷۰ تواتر احادیث در بحث معرفت
۱۷۴ بخش ۲: ارزش و چگونگی بندگی خدا
۱۷۴ اشاره
۱۷۶ فصل ۱
۱۷۶ اشاره
۱۷۶ درس چهاردهم: معنای صحیح هدفداری خداوند
۱۷۶ اشاره
۱۷۶ هدف فاعل و هدف فعل
۱۷۷ غایت یا عدت غایی فعل
۱۷۹ داعی زائد بر ذت با عین ذات
۱۸۰ حکیمانه بودن افعال خداوند
۱۸۱ هدف خالق یا هدف مخلوق
۱۸۳ درس پانزدهم: بندگی اختیاری در پیشگاه الهی
۱۸۳ اشاره
۱۸۳ بندگی، هدف از خلقت
۱۸۴ اراده تکوینی و تشریحی خداوند
۱۸۷ ابتلا و امتحان انسانها
۱۸۷ اختلاف در خلقت، زمینه ای برای امتحان
۱۹۱ مانع نشدن خداوند از انجام گناه
۱۹۳ درس شانزدهم: پایه و اساس بندگی خداوند

۱۹۳	اشاره
۱۹۳	عبادت بر پایه معرفت
۱۹۴	نقش انسان در قبول یا رد معرفت
۱۹۶	واجب ترین معرفت برای انسان
۱۹۷	معرفت خداوند، روح عبادت
۱۹۹	رابطه عمل و معرفت
۱۹۹	معیار فضیلت انسان
۲۰۲	هدف از خلقت انسان
۲۰۶	فصل ۲
۲۰۶	اشاره
۲۰۶	درس هفدهم: معرفت و ایمان
۲۰۶	معنای ایمان
۲۰۷	پخش شدن ایمان بر اعضا
۲۰۸	معرفت قلبی
۲۰۹	تفاوت اسلام و ایمان
۲۱۱	اسلام، شرط ایمان
۲۱۲	تعریف جامعی از ایمان
۲۱۳	درس هجدهم: اسلام ظاهری و اسلام واقعی
۲۱۳	اشاره
۲۱۴	اظهار اسلام به زبان
۲۱۶	حقیقت اسلام
۲۱۹	درس نوزدهم: حقیقت کفر
۲۱۹	اشاره
۲۲۱	تفاوت کفر با فسق

۲۲۴	شک در معرفت
۲۲۵	شک اختیاری و غیر اختیاری
۲۲۶	شک، مرتبه ای از انکار
۲۲۹	درس بیستم: مستضعف نه مؤمن است و نه کافر
۲۲۹	اشاره
۲۳۰	تعریف مستضعف
۲۳۱	عاقبت مستضعفان
۲۳۵	روشن نشدن سرانجام مستضعفان قبل از قیامت
۲۳۷	پرسشهای مفهومی از درسهای ۱۷ تا ۲۰
۲۳۹	درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه : بنی هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۳۹ -

عنوان و نام پدیدآور : سلسله درس های مهدویت / محمد بنی هاشمی.

مشخصات نشر : تهران: منیر، ۱۳۸۸ - ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۴ ج.

شابک : دوره : ۲-۱۵۸-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ۲۸۰۰۰ ریال: ج.۱ : ۱-۹۷۸-۵۳۹-۹۶۴-۱۴۸-۳ ؛ ۲۹۰۰۰ ریال : ج.۲ : ۲-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۵۳۹-

۱۴۹-۰ ؛ ج.۳ : ۳-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۱۵۰-۶ ؛ ۳۱۰۰۰ ریال : ج.۴ : ۴-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۱۵۱-۳ ؛ ۲۸۰۰۰ ریال : ج.۵ : ۵-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-

۱۵۲-۰ ؛ ج.۶ : ۶-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۱۵۳-۷ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال: ج.۷ : ۷-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۸-۴ ؛ ۲۶۰۰۰ ریال: ج.۸ : ۸-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۹-

۱ : ؛ ۲۸۰۰۰ ریال: ج.۹ : ۹-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۱۰-۷ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال: ج.۱۰ : ۱۰-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۱۱-۴ ؛ ۳۰۰۰۰ ریال:

ج.۱۱ : ۱۱-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۱۲-۱ ؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج.۱۲ : ۱۲-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۱۳-۰ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال: ج.۱۳ : ۱۳-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۱۴-۷ ؛ ۳۸۰۰۰

ریال: ج.۱۴ : ۱۴-۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۱۵-۴

وضعیت فهرست نویسی : برونسپاری (فای)

یادداشت : ج.۱ - ۶ (چاپ اول: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۱۱ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۷ - ۱۴ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. معرفت و بندگی. - ج.۲. منزلت امام. - ج.۳. شناخت امام علیه السلام. - ج.۴. لوازم معرفت. - ج.۵. نعمت امام

علیه السلام. - ج.۶. غربت امام عصر علیه السلام. - ج.۷. غیبت امام عصر علیه السلام. - ج.۸. راز غیبت. - ج.۹. رمز ظهور. - ج.۱۰.

انتظار فرج. - ج.۱۱. برکات انتظار. - ج.۱۲. دعا و اجابت. - ج.۱۳. دعا برای امام عصر علیه السلام. - ج.۱۴. کیفیت دعا.

موضوع : محمد بن حسن (عج)، امام دوازدهم، ۲۵۵ق -

موضوع : محمد بن حسن (عج)، امام دوازدهم، ۲۵۵ق. - - احادیث

موضوع : محمد بن حسن (عج)، امام دوازدهم، ۲۵۵ق. - - غیبت

موضوع : محمد بن حسن (عج)، امام دوازدهم، ۲۵۵ق. - - دعاها

موضوع : مهدویت

رده بندی کنگره : BP۲۲۴/ب۳س۸ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۶۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۷۲۹۴۱۵

خدای منان را بی نهایت شاکرم که در طول ۱۱ سال (از شهریور ۱۳۷۶ تا شهریور ۱۳۸۶) به این بنده ناقابل خود توفیق عنایت فرمود تا کتابهایی مرتبط با موضوع مهدویت به قلم در آورد. این کتابها حول محورهای ذیل تنظیم شد:

۱. «معرفت» شامل مباحث ویژگی های معرفت، رابطه معرفت و بندگی، جایگاه معرفت، امام چگونگی معرفت امام، لوازم و آثار معرفت امام.

۲. «غربت» شامل مباحث: معنا و اهمیت شکر پروردگار، مراحل شکر نعمت، آثار شکر، شکر نعمت امام و آثار آن، ناشکری نعمت امام و غربت ایشان، معانی غربتف راههای یاری امام غریب.

۳. «غیبت» شامل مباحث: غیبت حجت‌های الهی، معنا و چگونگی غیبت امام عصر، بهره وری از امام غایب، بررسی علل غیبت، بررسی عوامل ظهور.

۴. «انتظار» شامل مباحث اهمیت و معنای انتظار، اقسام انتظار فرج، انتظار لحظه به لحظه، آثار و برکات انتظار در زمان غیبت و زمان ظهور.

۵. «عا» شامل مباحث، اهمیت و جایگاه دعا، آثار و نتایج دعا، اجابت دعا و موانع آن، آداب دعا، انگیزه های دعا برای امام عصر، ضرورت دعا برای تعجیل در فرج، آثار و فوائد دعا برای امام عصر.

چگونگی دعا برای امام عصر

از آن جا که این موضوعات شامل امهات مباحث، مهدویت می شود، به نظر رسید که اگر همه آنها در یک سیر منطقی و منظم به صورت درسی در آید و تحت عنوان «سلسله درسهای مهدویت» منتشر گردد، می تواند مفید فوائد جدیدی باشد.

به همین منظور با همت برادر فاضل و ارجمندم جناب آقای دکتر سید محمد هادی صدر الحفاظی مطالب آن کتابها دقیقاً مورد بازنگری قرار گرفت و اصلاحات و تغییرات لازم در برخی عبارات یا مطالب آنها اعمال گردید، سپس با دسته بندی موضوعات مختلف، سلسله درسهایی با یک روال منظم آموزشی تنظیم شد. هم چنین در پایان هر چند درس، پرسشهایی برای امکان ارزیابی خوانندگان به آن افزوده گردید. اما از آنجا که هر یک از آن کتابها شامل بعضی مباحث دقیق تخصصی در موض خاص خود است، در این دروس، آن مطالب حذف شده تا یکنواختی سطح علمی آنها محفوظ بماند.

این درسهها به تعداد ۱۴ کتاب (تقریباً هر یک به اندازه کتاب فعلی) تنظیم شده است. با این همه به نظر می آید هر یک از آن

کتابهای اصلی در موضوع خاص خود، کارایی مستقل خود را حفظ کند و هیچ کدام از آن کتابها و این سلسله درسها جا دیگری را نگیرد.

اینک شش حلقه از این سلسله که در موضوع بحث «معرفت» و «غربت» و شامل چهار کتاب: «معرفت امام عصر علیه السلام» «گوهر قدسی معرفت»، «بیعت با مهدی علیه السلام» و «آفتاب درغربت» می باشد، ارائه می گردد. انشاءالله هشت حلقه بعدی به موضوعات «غیبت» «انتظار» و «دعا» اختصاص خواهد داشت.

امیدواریم این تلاش، گامی مؤثر در جهت معرفی بیشتر حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد و روح و ریحانی برای پدر و مادر برادر عزیزم گردد. خداوند از ایشان به احسن وجه قبول فرماید.

سید محمد بنی هاشمی رمضان المبارک ۱۴۲۹ شهریور ماه ۱۳۸۷

بخش ۱: معرفت: ایجاد خدا و قبول انسان

اشاره

وقتی صحبت از معرفتهای دینی هم چون معرفت خدا، رسول و امام مطرح می شود، اولین چیزی که باید روشن شود، ماهیت «معرفت» و ویژگی های آن می باشد. آن چه در موضوع توحید (خداشناسی) و نبوت (پیامبرشناسی) و امامت (امامت شناسی) مورد بحث قرار می گیرد، کاملاً مبتنی بر تعریف «معرفت» است و تا یک معنای صریح و روشنی از آن ارائه نشود، در هیچ یک از شاخه های معارف نمی توان بحثی دقیق و صحیح را انتظار داشت. گاهی گوینده و شنونده، یا نویسنده و خواننده هر کدام معنایی متفاوت از «معرفت» می فهمند و همین باعث می شود تا مقصود یکدیگر را درست درک نکنند و این منشأ بدفهمی و اشکال در اصل مباحث اعتقادی می گردد.

از این رو لازم است قبل از طرح هر بحثی از معارف دینی، ابتدا ماهیت «معرفت» و خصوصیات آن شناخته شود، تا بر پایه آن هر موضوع اعتقادی طراحی و بیان گردد. در غیر این صورت اشکالهایی در ضمن آن بحث اعتقادی پیش می آید که حل آنها به بحث «معرفت» مربوط می شود.

به همین جهت در بخش اول این سلسله دروسها به تحلیل مسئله «معرفت» و به خصوص، صنع خدا بودن آن می پردازیم.

ویژگی های علم و معرفت

درس اول: چستی علم و ویژگی های آن (۱)

اشاره

چون اصل «معرفت» پایه وجدانی دارد، مباحث مربوط به آن برای هر عاقلی روشن و بدیهی می نماید، البته به شرطی که با ذهنیات و اصطلاحاتی که در بعضی از دانشهای بشری وضع شده، مخلوط نگردد.

در این فصل ابتدا تذکراتی درباره چستی علم مطرح می شود سکه به راحتی برای هر عاقلی قابل وجدان است. سپس بر همین منوال، ویژگی های معرفت را به طور کالی بیان می کنیم که مهمترین آنها الهی و قدسی بودن آن است.

تمایز میان دو معنای واژه «علم»

ابتدا مناسب است که به تفاوت بین دو معنای واژه «علم» اشاره کنیم. گاهی «علم» به معنای «عالم شدن» به کار می رود و گاهی به معنای «عالم شدن». وقتی از حالت جهالت نسبت به چیزی خارج می شویم و به

آن آگاهی پیدا می کنیم، معنای اول علم یعنی عالم شدن، محقق می شود.

این معنا حکایت از صیوروت و تغییر حالت دارد. تا پیش از رخداد علم و دانستن، هیچ آگاهی از شیء در میان نیست، اما هم زمان با آن رویداد، می توانیم تحقق علم را در خود، تصدیق کنیم. این معنای از «علم» را می توان معنای فعلی دانست. علاوه بر این واژه «علم» یک معنای اسمی هم وجود دارد که همان «عالم بودن» است. وقتی به کسی اطلاق عالم می کنیم، نوعاً به همین معنای دوم نظر داریم. در این معنا توجه به معلوم خاصی نمی شود، در حالی که در معنای اول، عالم شدن به چیزی مطرح است.

مثلاً از عالم ریاضیات ممکن است مسئله ای را بپرسیم که او بیشتر با آن برخورد نکرده و برای حل آن، نیازمند تأمل است. پیش از حل مسئله، او عالم به معنای دوم می باشد، ولی به معنای اول، عالم نیست. ما در بحث حاضر به معنای اول واژه «علم» نظر داریم.

ویژگی های علم

الف: بداهت معنای علم

همه ما وقتی صحبت از «علم» و «دانایی» می شود، منظور از آن را می فهمیم و تفاوت آن را با «جهل» و «نادانی» تشخیص می دهیم. همه ما «عالم بودن» را برای خود، کمال و «جاهل بودن» را نقص می دانیم. پس علم و جهل واقعیاتی هستند که هم خود آنها و هم ارزش هر کدام را می توانیم تشخیص دهیم.

اما در پاسخ به این سؤال که «حقیقت علم چیست؟» معلوم نیست به راحتی قادر به جواب دادن باشیم، و کسانی که با اصطلاحاتی در این

مورد آشنایی دارند، چه بسا در مقام تعریف «علم» برآیند و مطالبی را مطرح کنند که برای نوع افراد - که همگی علم را می شناسند و منظور از آنها را می فهمند - نامأنوس و جدید باشد. ولی این روش در پاسخ به پرسش «علم چیست؟» راه به جایی نمی برد. زیرا اگر واقعیت چیزی برای همگان روشن باشد، نیازی به تعریف آن احساس نمی شود، کافی است درباره چیزی که برای همه آشکار است، سؤال کنیم تا هر کس با تأمل وجدانی در آن پاسخ دهد. چون درک همه انسانها از علم یکسان است، در مراجعه به وجدان خود هم به یک نتیجه می رسند و بنابراین جوابها یکسان خواهد بود.

اکنون به همین روش سیر می کنیم تا ببینیم به چه نتیجه ای درباره «علم چیست؟» می رسیم. از مثالهای ساده علم و دانایی شروع می کنیم و ویژگی های علم را بررسی می کنیم.

ب: ذهنی نبودن علم

وقتی چیزی را می بینیم یا می شنویم، نسبت به آن علم پیدا می کنیم.

حواس پنجگانه ما هر کدام می توانند ما را به یک نوع دانایی برسانند و اگر کسی هر یک از این حواس را نداشته باشد، از یک نوع دانش محروم خواهد بود. شخص نابینا از علم نسبت به دیدنی ها محروم است و ناشنوا نیز از درک شنیدنی ها بی بهره است و ... حس ذائقه نیز یکی دیگر از چیزهایی است که ما از طریق چشیدن به آن علم پیدا کرده ایم و اگر کسی از قوه چشایی محروم

باشد، نسبت به شیرینی هم علم ندارد.
حال سؤال این است که: علم ما به شیرینی، چه ماهیتی دارد؟ وقتی

می‌گوییم که شیرینی را شناخته ایم، دقیقاً به چه چیز اطلاق علم و شناخت می‌کنیم؟ آیا - آن طور که بعضی گفته اند - علم ما به شیرینی به معنای صورت ذهنی داشتن از آن است؟ آیا فهم ما از شیرینی از طریق تصور آن است؟ آیا فهمیدن شیرینی از مقوله فکر است؟

حقیقت این است که علم ما به شیرینی از طریق تصور آن نیست، وقتی شیرینی را می‌چشیم، به واقعیت آن دسترسی پیدا می‌کنیم نه این که تنها صورت ذهنی آن در ما حاصل گردد، ما به واسطه تصور، شیرینی را نمی‌شناسیم. اصولاً چشیدن از مقوله فکر کردن نیست و در آن لحظه که شیرینی را می‌چشیم (لحظه عال شدن) هیچ فکری درباره آن نمی‌کنیم.

ما وجداناً بین چشیدن شیرینی و تصور آن (که همان فکر است) تفاوت می‌گذاریم. این حقیقت را هم تصدیق می‌کنیم که فهم شیرینی تنها وقت برایمان حاصل می‌شود که به مرحله چشیدن آن برسیم ولی فکر و تصور درباره شیرینی هرگز ما را به آن مرحله نمی‌رساند. به همین دلیل، کسی که از نعمت حس ذائقه محروم باشد، برای همیشه از درک و فهم شیرینی ناتوان است. چنین شخصی ممکن است با توضیح دیگرانی که آن را چشیده اند، تصوراتی در مورد شیرینی برایش ایجاد شود، ولی این تصورات، او را به درک شیرینی و چشیدن آن موفق نمی‌کند.

حقیقت این است که تصور شیرینی هم برای کسی که آن را نچشیده، امکان پذیر نیست. اگر کسی از بدو تولد، فاقد حس چشایی باشد، هرگز نمی‌توان تصوری را که افراد سالم از شیرینی دارند، به او منتقل کرد.

حداکثر چیزی که برای این شخص از توصیفات دیگران حاصل می شود، تصویری است از سنخ مقوله های دیگری که او حس کرده، نظیر شنیدنی ها و دیدنی ها، به شرطی که از نعمت حس سامعه و باصره برخوردار باشد. او شیرینی را هم چیزی از سنخ صداها و تصویرها می انگارد و دایره تصوراتش از محدوده آن چه شناخته و فهمیده است، فراتر نمی رود.

پس تصور، فرع بر درک و شناخت است، به طوری که اگر راه درک و وجدان چیزی برای کسی بسته باشد، امکان تصور صحیح از آن هم برایش وجود ندارد. در مثال مورد بحث تنها کسی که «می داند» شیرینی چیست یعنی آن را چشیده و «فهمیده» است، می تواند تصویری صحیح و مطابق با واقع از آن داشته باشد. در غیر این صورت تصورات و افکار او نمی تواند حاکی از واقعیت و حقیقت شیرینی باشد.

نتیجه ای که از این توضیحات وجدان به دست می آید، این است که بایسد حسناات شناخت و فهم را از تصور و فکر جدا کرد. این دو می توانند به هم مربوط باشند و یکی مقدمه دیگری قرار گیرد، ولی یک اصل اساسی همواره محفوظ می ماند و آن این که «علم» و «فهم» غیر از «فکر» و «تصور» است. اینها از دو مقوله و دو سنخ هستند. ممکن است گاهی «فکر کردن» به «فهمیدن» بینجامد، ولی در هر حال اینها دو چیز هستند و یکی نیستند. برای تفکیک این دو مقوله از یکدیگر، ما تعبیر «وجدان» را برای گزارش دادن از «فهم» انتخاب می کنیم.

چشیدن، یکی از مصادیق «وجدان» است و منظور از این که گفته می شود شیرینی یک امر وجدانی است، یعنی همین حقیقت که با

چشیدن - و نه فکر کردن و تصور نمودن - می توان به آن علم پیدا کرد. اصولاً اگر از طریقی به واقعیت چیزی دسترسی پیدا کنیم - نه این که صرفاً تصویری از آن بکنیم - در آن صورت تغییر «وجدان» را به کار می بریم. صورت ذهنی از یک چیز، غیر از خود آن است. ما اگر به خود چیزی برسیم، می توانیم بگوییم آن را وجدان کرده ایم. حواس ما - مانند ذائقه - ما را قادر می کنند تا به واقعیات محسوسات دسترسی پیدا کنیم. بنابراین حس کردن از مصادیق وجدان کردن است.

علم و ادراک همان وجدان کردن است

حاصل بیانات گذشته این است که علم به محسوسات، نه از طریق فکر و تصور آنها، بلکه از راه وجدان حاصل می گردد و حقیقت ادراک هم همین است، معنای لغوی «ادراک» به خوبی در این جا صدق می کند. ادراک یک چیز یعنی رسیدن به آن، و تنها وقتی به خود آن چیز دسترسی پیدا کنیم، می توانیم بگوییم به آن رسیده ایم، نه این که صرفاً صورتی از آن را در ذهن بیاوریم. در صورت دوم فقط می توانیم بگوییم که به تصویری از آن نایل شده ایم. این در مورد ادراک حسی.

حقیقت سایر علوم و ادراکات هم، همین است. هرکدام از ما وقتی حال علم و فهم خود را در نظر بگیریم، به این حقیقت اذعان می کنیم.

به عنوان مثال مسئله مشکلی را در نظر بگیرید که راهی برای حل آن نمی دانیم. دیگری که راه حل آن را می داند، می خواهد برای ما توضیح دهد تا ما هم آن را بفهمیم. او شروع به بیان می کند و ما هم به بیانات او با دقت گوش فرا می دهیم. سخنان او ما را به فکر کردن می اندازد و تفکرات ما همان صور ذهنیه است که با هدایت گوینده به شکل خاصی

کنار هم قرار می گیرند. پس از مدتی که افکار ما در یک مسیر خاص و به سوی مطلوب خاص جهت گیری شود (و همه این افکار به وسیله صور ذهنیه است) در یک لحظه برقی می درخشد و ما احساس می کنیم که آن چه را دیگری در صدد تفهیم آن به ما بود، فهمیدیم. در آن لحظه هیچ تصویری در ذهن ما به وجود نیامد. البته تصور کردن پس از آن لحظه برای ما امکان پذیر است، یعنی به آن چه فهمیده ایم می توانیم صورت ذهنی بدهیم، ولی خود فهم، یک صورت ذهنی نیست و با فکر فرق دارد.

افکار ما که همان صورتهای ذهنی است، قبل از فهم و پس از فهم، با اختیار ما یا بدون اختیار ما، می توانند وجود داشته باشند، اما سخن درباره خود فهمیدن است. فهمیدن غیر از پیدایش یک صورت ذهنی در ماست و حقیقت علم و دانایی همان فهم است. فهم در ما نسبت به آن چه بیشتر جاهل بوده ایم. ایجاد روشنائی می کند، ولی تصورات ما روشنائی بخش نیستند. تصورات را هم اگر بفهمیم، روشنی پیدا می کنند.

پس صورتهای ذهنی عین علم و آگاهی نیستند، بلکه می توانند معلوم واقع شوند. یعنی به برکت علم و فهم است که صور ذهنیه در دایره معلومات انسان وارد می شوند و معلوم غیر از خود علم است. بنابراین تصورات، علم نیستند.

ملاحظه می شود که علم به یک چیز بدون وساطت صورت ذهنی، مستقیماً به خود آن تعلق می گیرد و این همان است که در معنای «وجدان» بیان کردیم. عالم شدن ما وقتی است که به خود معلوم دسترسی پیدا کنیم، نه این که صرفاً صورت ذهنی آن در ما به وجود آید و حقیقت ادراک هم همین است.

درس دوم: چیستی علم و ویژگی های آن (۲)

اشاره

در درس گذشته دو ویژگی از ویژگی های علم را مطرح کردیم. در این درس به بررسی دو ویژگی دیگر علم می پردازیم.

ج: قابل تعریف نبودن علم در عین بدهد آن

نکته دیگری که در تشخیص وجدانی بودن علم بسیار مهم می باشد، توجه به این حقیقت است که ما از ارائه تعریفی برای آن عاجز هستیم.

این امر اختصاص به علم ندارد بلکه در همه امور وجدانی صدق می کند.

برای ساده شدن مسئله، باز هم از مثالهای حسی استفاده می کنیم.

در همان مثال شیرینی، آن که واقعیتش را چشیده است، چگونه می تواند آن چه را درک کرده توصیف کند؟ او فقط می تواند حال خود را در هنگام درک شیرینی توضیح بدهد ولی آیا این توضیحات، تعریف شیرینی است؟ این که هنگام چشیدن شیرینی چه حالتی برای انسان به وجود می آید، بیان آثار و خواص

شیرینی است، نه تعریف شیرینی. درک این خواص هم تنها برای کسی که شیرینی را چشیده است، معنا دارد، و گرنه کسی که آن را نچشیده، جز یک سری تصورات - که ربطی به واقعیت امر ندارد - نصیبتش نمی گردد. اگر کسی می داند شیرینی چیست، یعنی بیشتر آن را چشیده، توصیف و توضیح دیگری برایش مفید است، ولی اگر نچشیده، آن توضیحات چیزی را برایش روشن نمی کند.

آری، همه کسانی که شیرینی را چشیده اند، خود را از توصیف و تعریف حقیقت آن عاجز می یابند و تنها راهی که نهایتاً توصیه می کنند، این است که هر کس می خواهد شیرینی را بشناسد، باید خودش آن را بچشد.

حال که شیرینی را نمی توان تعریف کرد، آیا این ناتوانی از تعریف، روشنی وجدانی آن را کم می کند، هرگز.

این طور نیست که اگر نتوانستیم چیزی را توصیف کنیم، در شناخت ما از آن، کاستی و خللی وجود داشته باشد. ما نوع چیزهایی را که می شناسیم، نمی توانیم تعریف کنیم. از مثال محسوسات - مانند شیرینی (در چشیدنی ها) یا رنگ آبی (در دیدنی ها) یا... که هیچ کدام قابل تعریف نیستند و در عین حال برای ما بسیار واضح و روشن هستند - اگر بگذریم، مثال آزادی را می توان در نظر گرفت. هیچ یک از ما در این که می دانیم آزادی چیست، نه شک داریم و نه ابهام. بدون هیچ تردیدی دقیقاً آزادی را می فهمیم، اما آیا می توانیم تعریفی کامل و صحیح از آن ارائه دهیم؟ در فلسفه و کلام تعریفهای متعددی از آزادی ارائه کرده اند، اما هیچ کدام روشن کننده حقیقت آن نیست. اگر کسی آزادی را

وجدان کرده، می داند آزادی چیست و نیاز به تعریف ندارد، و اگر هم وجدان نکرده، به وسیله هیچ تعریفی نمی توان آزادی را به او فهماند.

آن هم که حقیقت آزادی را وجدان کرده، در صورتی تعریف آن را می پذیرد که با آن چه خود یافته است، تطبیق کند. یعنی او هرگز از روی تعریف آزادی پی به حقیقت آن نمی برد، بلکه آن چه وجدان کرده است، معیاری برای پذیرش و عدم پذیرش تعاریف می باشد. پس در واقع تعریف را به آن چه می داند، ارائه می دهد، بعد یا آن را می پذیرد و یا رد می کند. بنابراین، تعریف برای او علم آور نیست. لفظ تعریف که به معنای شناساندن می باشد، در امور وجدانی این فایده را ندارد که مجهولی را برای شخص، معلوم سازد و او با شنیدن تعریف، امر وجدانی را بشناسد.

پس به طور کلی عجز از تعریف چیزی، منافاتی با روشن بودن آن از جهت وجدان ندارد. می توان فرض کرد که چیزی وجداناً برای انسان روشن و آشکار باشد، اما در عین حال از دادن تعریفی برای آنان ناتوان باشد.

با توجه به مطالب فوق، قابل تعریف نبودن علم ما برای ما روشن می گردد. ما وجداناً می فهمیم که علم و دانایی چیست، اما در مقام ارائه تعریف هیچ تعبیری که روشن تر از خود آن باشد، پیدا نمی کنیم که در مقام توضیح از آن تعبیر استفاده کنیم.

بنابراین، واقعیت علم بدون آن که بتوانیم تعریفی و توضیحی از آن ارائه کنیم، برای ما شناخته شده است، ولی این شناخت البته طوری نیست که مکانیزم آن هم برای ما روشن باشد. حقیقت این است که ما از

نحوه حصول علم و چگونگی آن هیچ وجدانی نداریم و لذا هیچ توضیحی هم درباره آن نمی توانیم بدهیم. این در حالی است که اصل وجود آن و بداهت معنایش غیر قابل انکار است. وقتی چیزی را می فهمیم و نسبت به آن دانا می شویم، چگونه این فهم برای ما حاصل می شود، نمی دانیم و هیچ تفسیری هم نسبت به آن نمی توانیم ارائه دهیم. پس نباید سعی در توضیح آن داشته باشیم، زیرا این سعی به جایی نمی رسد. اصولاً این نکته یکی از پایه های اساسی بحث شناخت می باشد. ما اگر چیزی را می یابیم، می توانیم درباره آن سخن بگوییم، ولی اگر نمی یابیم، نمی توانیم صرفاً با تصورات و بافته های ذهنی خود، آن را توضیح دهیم. در بحث علم هم، ما همین قدر می یابیم که عالم و دانا شده ایم و از جهل و نادانی خارج گشته ایم. این را نمی توانیم منکر شویم. اما این که این حالت چگونه در ما پیدا شده و تفسیر آن چیست، برای ما روشن نیست.

د: اختیاری نبودن علم

نکته بسیار مهم دیگری که در مورد علم، وجدانی ماست، اختیاری نبودن آن است. پیدایش علم، فعل انسان نیست، بلکه عالم در این جا فقط منفعل است. در مثالی که در درس گذشته ذکر کردیم، آن جا که راه حل مسئله برای ما روشن نیست و بعد با توضیحات دیگری دفعتاً آن را می فهمیم، با همه وجود می یابیم که این روشن شدن، کار ما نیست. این ما نبودیم که راه حل مشکل را برای خود روشن کردیم. فهم ما به میل و اختیار ما نبوده است، اگر به میل و اختیار ما بود، می توانستیم زودتر از

آن وقتی که فهمیدیم، بفهمیم. آن گاه که چیزی را می فهمیم، در لحظه قبل از آن نمی دانیم که لحظه بعد قرار است آن را بفهمیم و خودمان هم متوجه نمی شویم که چه طور شد در این لحظه خاص آن را فهمیدیم و قبل از آن نفهمیدیم. گاهی خیلی مایل هستیم مطلبی را بدانیم و از آن سر در آوریم ولی هر چه گوش می کنیم، چیزی از آن نمی فهمیم.

دانشجویانی که به درس استاد گوش فرا می دهند، همه قصد فهمیدن مراد استاد را دارند، همه برای فهمیدن گوش می کنند، ولی این که چه کسانی منظور استاد را بفهمند، و کدام یک نفهمند و آنها که می فهمند، چه موقع این فهم برایشان حاصل شود، هیچ کدام از اینها به اختیار خودشان نیست. به اختیار استاد هم نیست. استاد چه بسا دوست داشته باشد که همه دانشجویانش با اولین توضیح او، منظورش را دریابند، ولی با میل او این کار انجام نمی شود.

فهم و ادراک نه به اختیار استاد است و نه دانشجو، نه گوینده می تواند هر وقت که بخواهد و به هر کس که بخواهد، منظور خود را تفهیم کند و نه شنونده قادر است که هر وقت دوست دارد، هر چیزی را که می خواهد بفهمد.

اینجاست که ما می گوئیم عالم شدن صنع انسان نیست و این خداوند است که به هر کس که بخواهد، هر مطلبی را که بخواهد، می فهماند.

همه ما می یابیم که در پیدایش فهم، اختیاری نداریم و کاملاً حالت «انفعال» داریم نه «فاعلیت». اگر تحقق چیزی به اختیار انسان باشد، آن چیز فعل انسان و صنع او خواهد بود، ولی در این جا چنین نیست و انسان صرفاً تأثیر پذیر است نه تأثیر گذار.

ناگفته نماند که این فعل خداوند - یعنی اعطای علم و دانایی - مانند همه افعال دیگر او، نوعاً از طریق یک سری اسباب عادی انجام می شود که این اسباب هم به خواست و اختیار خود خدا، اسباب شده اند. مثلاً روزی دادن کار خداست، یا شفا دادن مریض صنع خداست، اما او خود، یک سری اسباب عادی را قرار داده تا بندگانش با مراجعه به آنها از او طلب روزی یا شفا بکنند. اگر اسباب، تأثیری در تحقق مطلوب بندگان دارند، خود خدا آنها را مؤثر قرار داده است. تأثیر دارو در شفای بیمار از خود دارو و بالاستقلال نیست، بلکه خدایس مسبب الاسباب، خاصیت دارود را به آن بخشیده است و آن هم به خواست و اذن خدا تأثیر می کند.

حال اگر خدا بخواهد، می تواند بدون وجود سببی یا از طریق اسباب غیر عادی (مانند دعا) همان نتیجه (روزی یا شفا یا ...) را ایجاد کند. در هر صورت - چه بدون سبب و چه با سبب عادی یا غیر عادی - روزی یا شفا یا ... فعل خداست و فعل انسان، حداکثر این است که به دنبال ایجاد بعضی اسباب می رود، ولی چون تأثیر آن اسباب هم به خواست خداست، بنابراین به هر حال، فعل فعل اوست و انسان در شفا یافتن یا روزی خوردن صرفاً حالت انفعال دارد و هیچ کدام به خواست و اختیار او حاصل نمی شود. چه بسا انسان شفا می خواهد، دارو هم استفاده می کند اما نتیجه نمی گیرد. یا به دنبال روزی می رود و به کسب و کار اشتغال پیدا می کند اما فایده ای نصیبش نمی گردد، ولی شخص دیگری در همان شرایط که از دارو استفاده نکرده یا دنبال روزی نرفته است، به خواست خدا ممکن است شفا یابد یا به روزی برسد.

پس ایجاد مقدمات و اسباب عادی به اختیار انسان است، ولی

ذی المقدمه و نتیجه به هر حال باید به اختیار خداوند نصیب او شود.

اختیار انسان در حصول نتیجه و رسیدن به مقصود هیچ نقشی ندارد.

در باب علم هم مسئله از همین قرار است. تفکرات انسان و طلب علم می تواند زمینه ساز حصول معرفت و دانایی باشد و در حد اسباب سعادی، در تحقق فهم مؤثر باشد، اما همین تأثیر هم به اختیار انسان نیست و کار خداست. چه بسا دقت نظرها و تأملات فکری منتهی به فهم مطلب برای انسان نشود و یا این که بر عکس، بدون هیچ فکر و اندیشه ای مسئله برای انسان روشن گردد. این که کدام اندیشیدن به فهم مطلوب منتهی شده و کدام یک بی نتیجه می ماند، در اختیار انسان نیست و فقط به خواست خدا بستگی دارد و هم او قادر است که بدون هیچ گونه اندیشیدن، همان نتیجه را عاید شخص فرماید.

گاهی انسان برای حل مسئله ای فکر بسیار می کند و از همه راههای ممکن تلاش می نماید، ساعتها وقت صرف می کند و خود را خسته می سازد، اما چیزی برایش روشن نمی شود. ولی گاهی که اصلاً در فکر حل مسئله نیست و چه بسا صورت آن هم در ذهنش نیست، جرقه ای زده می شود که او را به یاد مسئله حل نشده اش می اندازد و گره ناگشوده او به راحتی باز می شود.

اینها نشانه های روشنی است از این که فهم و دانش در اختیار بشر گذاشته نشده است.

اصولاً انسانی که فاقد علم است و محتاج به آن می باشد، چگونه می تواند به اختیار خود عالم گردد؟

ذات نیافته از هستی، بخش = کی تواند که شود هستی بخش

در این بینش، همه آن چه خداوند به عنوان اسباب تحقق علم قرار داده است، باید یکسان نگریسته شود. شرکت در مجلس درس مباحثه و تأمل در آن به همان اندازه در حصول علم حقیقی می تواند مؤثر باشد که مثلاً به یاد خدا بودن و با توسل به اهل بیت علیهم السلام در درس شرکت کردن و... بلکه چه بسا تأثیر این گونه امور در عالم شدن بیشتر باشد، همان طور که مشغول بون به ذکر خدا بعد از طلوع فجر در کسب روزی تأثیرش بیشتر از کار و تلاش عادی است. (۲)

ناگفته نماند که اختیاری نبودن علم و صنع خدا بودن آن، هیچ ارتباطی با قول به جبر در افعال اختیاری انسان ندارد. قول به جبر این است که کسی در حوزه افعال انسان منکر اختیار او بشود، اما اموری که اصلاً جزء افعال انسان نیستند، مشمول بحث جبر و اختیار نمی شوند.

البته ما می توانیم کلیه امور غیر اختیاری بشر را جبری بدانیم و هیچ اشکالی هم در این نامگذاری وجود ندارد، اما «قول به جبر» در اصطلاح علم کلام به عقیده ای گفته می شود که در افعال اختیاری بشر نیز منکر اختیار او شده و مدعی هستند که انسان در آن قلمرو صرفاً توهم اختیار داشتن می کند و گرنه حقیقتاً اختیار ندارد. در مقابل، قائلین به اختیار در افعال انسان، نمی خواهند بگویند که هیچ امر غیر اختیاری در انسان وجود ندارد، بلکه صرفاً در محدوده اعمال بشر

۱- ۱. مائده: ۵۴.

۲-، تفسر عاش جلد ۱ صفحه ۴۰، حدیث ۱۱۹ دُلْ أَهْ شَرْفَه نَسَاء: ۳.

یعنی چیزهایی که حقیقتاً فعل اوست - معتقد به اختیار بوده و جبر را نفی می کنند. پس منظور از این که علم، اختیاری نیست، یعنی این که از حوزه افعال بشر خارج است، و این هر چند به معنای جبری بودن علم و معرفت می تواند باشد اما این جبر غیر از «قول به جبر» در اصطلاح متکلمین می باشد.

اختیاری نبودن علم در احادیث منقول از اهل بیت عصمت علیهم السلام هم به تعبیر مختلف مورد تأکید قرار گرفته است. در این جا به ذکر دو نمونه از تصریحات ائمه علیهم السلام اکتفا می کنیم.

نمونه اول روایتی است که زراره از امام باقر علیه السلام نقل می کند.

لیس علی الناس ان یعلموا حتی یكون الله هو المعلم لهم، فاذا علمهم فعليهم ان یعلموا. (۱)

مردم قبل از آن که خداوند به ایشان چیزی یاد بدهد، وظیفه ای برای یاد گرفتن ندارند، پس آن گاه که خداوند ایشان را دانا کند، نسبت به دانایی تکلیف می کنند.

دوم روایتی است که مرحوم شیخ صدوق در کتاب «التوحید» از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده است.

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (۲)

بندگی نسبت به آن چه خداوند علمش را از آنها دریغ داشته است، وظیفه ای ندارند.

البته استناد به ادله نقلی در مواردی که هر عاقلی آن را وجدان

۱- ۱. محاسن برق جلد ۱ صفحه ۳۱۷ کتاب مصابیح الظلم.

۲- ۲. التوحید صفحه ۴۱۳ حدت ۹.

می کند، صرفاً برای تأیید و اطمینان خاطر نسبت به عدم خطا در آن می باشد، و گرنه اثبات یک امر وجدانی احتیاج به آیه یا روایت ندارد.

این مسئله را در ادامه بیشتر مورد بحث قرار خواهیم داد.

ه: حدود و تجدد علم

پنجمین ویژگی علم، حدود و تجدد آن است. حدود به معنای مسبوقیت به عدم است. ما وقتی عالم می شویم، می یابیم که در لحظه قبل جاهل بودیم و همین، معنای حادث بودن علم است. اما معنای دقیق تری نیز می توان برای حدود علم بیان کرد. فرض کنید هم اکنون مطالبی را می فهمیم و نسبت به آن، علم پیدا می کنیم. آیا وجود این علم و فهم در لحظه های بعد نیز تضمین شده است؟ روشن است که چنین نیست. یعنی علمی که ما در این لحظه داریم، متعلق به همین «آن» است و شاید در «آن» بعد موجود نباشد. علم، انکشاف و انفعالی است که در این لحظه در من رخ می دهد. این انفعال - که فاعلش خداست - در این لحظه واقع می شود و مقید به همین لحظه است. اگر خداوند در لحظه دوم، این صنع خود را اعمال کند و آن انفعال در من روی دهد، می توانم بگویم علم در من باقی مانده است. البته این تعبیر همراه با مسامحه است و دقیق تر آن است که بگویم در لحظات اول و دوم به من اعطای علم شد. به همین ترتیب اگر در لحظه سوم، این صنع الهی اعمال نشود، مسامحتاً می گویم که علم خود را از دست دادم ولی دقیق تر آن است که بگویم در این لحظه به من علم داده نشد. بنابراین وجداناً ما بین علم این لحظه و علم لحظه پیشین و علم لحظه بعد تفاوت می بینیم، هر چند که معلوم، یک چیز است. از این رو می توان گفت علم در هر لحظه حادث

می شود. علم این لحظه در لحظه پیشین، موجود نبوده است و لذا علم کنونی، مسبوق به عدم است. این معنای از حدوث علم در سراسر فرآیند عالم شدن، وجود دارد و ما این «استمرار حدوث علم» را «تجدد علم» می نامیم.

درس سوم: معرفت و ویژگی های آن

معرفت چیست؟

«معرفت» در لغت به معنای علم آمده است با این توضیح که بعضی از لغویین علم و معرفت را مرادف یکدیگر دانسته اند در حالی که برخی دیگر معرفت را نوع خاصی از علم تلقی کرده اند. این منظور در «لسان العرب» معرفت را به علم تفسیر کرده است:

العرفان العلم ... عرفه بعرفه عرفه و عرفاناً و عرفاناً و معرفة. (۱)

جوهری هم در «صحاح» همین معنا را برای عرف یعرف بیان کرده و برای مصدر آن هم چهار وزن فوق را ذکر کرده است. (۲)

در بعضی دیگر از کتب لغت، معرفت را به دانشی که از طریق حس

۱- ۱. لسان العرب، جلد ۹، صفحه ۲۳۶.

۲- ۲. الصحاح، جلد ۴، صفحه ۱۴۰۰.

حاصل می شود، معنا کرده اند.

عرفته عرفه - بالكسر - و عرفاناً: علمته يحاسبه من الحواس الخمس. و المعرفة اسم منه. (۱)

در «معجم مقاییس اللغة» دو معنا برای «عرف» بیان شده است: یکی «تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض» یعنی: پشت سر هم آمدن و متصل بودن قسمت‌های مختلف یک چیز، و دوم «السكون و الطمانیة».

«معرفت» و «عرفان» مصدر عرف به معنای دوم هستند، به این جهت که انسان اگر چیزی را نشناسد، از آن وحشت دارد و احساس سکون و آرامش نسبت به آن نمی کند. (الان من انكر شيئاً توحش منه). (۲)

طبق این معنا شناخت یک چیز چون باعث نوعی آرامش خاطر برای شخص می شود، «معرفت» نامیده می شود. انسان تا وقتی هنوز چیزی را نشناخته است، خیالش از آن آسوده نیست و احتمالات مختلفی را نسبت به آن روا می دارد، اما وقتی آن را شناخت، مطمئن می شود. به طور کلی همیشه علم و دانایی از جهتی برای انسان آرامش بخش است بر خلاف جهل و نادانی که می تواند نگران کننده باشد.

تفاوتی که در «الفروق اللغویه» بین معنای علم و معرفت گذاشته شده، به این ترتیب است:

الفرق بین العلم و المعرفة ان المعرفة اخص من العلم لانها

۱-۱. المصباح المنیر، جلد ۲، صفحه ۶۲.

۲-۲. معجم مقاییس اللغة، جلد ۴، صفحه ۲۸۱.

علم بعین الشیء مفصلاً عما سواه و العلم یكون مجملاً و مفصلاً ... فكل معرفة علم و لیس كل علم معرفة. و ذلك ان لفظ المعرفة بقید تمیز المعلوم من غیره و لفظ العلم لا یفید ذلك الا بضرب آخر من التخصیص فی ذكر المعلوم. (۱)

تفاوت بین علم و معرفت این است که معرفت نوع خاصی از علم است. زیرا علم ممکن است اجمالی و مبهم باشد ولی معرفت به علم تفصیلی و مشخص کننده معلوم از غیر خودش گفته می شود... پس هر معرفتی علم هست ولی هر علمی معرفت نیست چون معرفت به سبب جدا کردن معلوم از غیر خودش می شود ولی لفظ علم چنین معنایی را نمی رساند مگر آن که به نحو دیگری معلوم مشخص بشود.

طبق این بیان می توان گفت که: علم همان دانستن است و به هر نوع آگاهی درباره یک چیز اطلاق می گردد. نقطه مقابل آن جهل است که به معنای نادانی می باشد. هر اطلاعی هر چند ناقص و اجمالی از یک چیز، شخص را از نادانی مطلق نسبت به آن خارج می کند و به همان اندازه بر او اطلاق عالم می توان کرد. ولی آگاهی مبهم و ناقص را از یک شیء نمی توان «معرفت» یا شناخت آن محسوب کرد. شناخت وقتی صدق می کند که علم ما به یک چیز، دقیق و مشخص باشد و از آن سر در آورده باشیم. به عنوان مثال اگر شبیحی را از دور مشاهده کنیم که در حال حرکت به سوی ماست، آگاهی ما به آن در این حد است که می دانیم چیزی در حال حرکت است. ولی آیا آن چیز از جمادات است که به

حرکت در آورده شده مانند اتومبیل یا قطار، یا از حیوانات است که به اراده خودش حرکت می کند، یا انسان است و یا ... اینها دیگر برای ما روشن نیست. اطلاع ما از آن شیء در همان حدی است که بیان شد و به همین مقدار از جهل نسبت به آن خارج شده و عالم شده ایم، اما تا وقتی ماهیت آن برای ما مشخص نشود و ندانیم که چیست، هنوز آن را نشناخته ایم. تنها در صورتی می توانیم بگوییم آن را شناخته ایم که بفهمیم چیست و از میان احتمالات قبلی، یکی از آنها برای ما مشخص شود. به عبارت دیگر دانش ما از اجمال و ابهام خارج شود و تفصیلی و مشخص گردد. دانشی که معلوم را برای انسان متمایز از چیزهای دیگر مشخص کند، «معرفت» نامیده می شود.

شاید جهت این که معرفت را بعضی به دانش حسی تعریف کرده اند، همین باشد که اگر چیزی به حس در آید، علم ما نسبت به آن ابهام ندارد و بین آن با چیزهای دیگر تمایز قائل می شویم. بنابراین دانش حسی یکی از موارد شناخت خواهد بود اما انحصار معرفت به دانشی که از طریق حس حاصل می شود، به نظر موجه نمی آید.

پس به طور خلاصه می توان گفت که هر معرفتی علم هست ولی هر علمی لزوماً به حد معرفت نمی رسد و لذا معرفت اخص از علم است.

می توان فرض کرد که نسبت به چیزی علم داشته باشیم (یعنی برای ما مجهول محض نباشد) اما آگاهی ما به آن در حد معرفت آن نباشد بنابراین لازمه عدم معرفت، جهل مطلق نیست در حالی که لازم عدم علم، جهل مطلق است. این تفاوت را با دقت در کاربرد کلمه «شناخت» در فارسی و مقایسه آن با علم و آگاهی، می توان دریافت.

معنای سکون و آرامش هم که در بعضی از کتب لغت برای معرفت بیان شده، بی ارتباط با این معنا نیست. وقتی آگاهی انسان از چیزی دقیق و واضح باشد، سبب اطمینان خاطر می گردد. با اطلاعات مبهم و ناقص هنوز جای تشویش و اضطراب باقی است، به خاطر آن که احتمالات مختلفی داده می شود که ترجیح یکی بر دیگری برای انسان ممکن نیست. با کامل و جزئی شدن دانش انسان، این سر درگمی از بین می رود و شخص به سکون و آرامش لازم دست پیدا می کند. س

برای تکمیل بحث از معنای معرفت، مناسب است قول معروفی را که در این باره از بعضی از بزرگان عرفا نقل شده، مطرح نماییم. ایسن قول را مرحوم شیخ بهایی در توضیح حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله به مناسبت بحث از معرفت خدا، نقل کرده است. (۱)

عین عبارت شیخ بهایی، بنا به نقل مرحوم علامه مجلسی چنین است.

قال بعض الاعلام: اکثر ما تطلق المعرفة على الاخير من الادراكين للشيء الواحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادركه اولاً ثم ذهل عنه ثم ادركه ثانياً فظهر له انه هو الذي كان قد ادركه اولاً. (۲)

یعنی بیشتر اوقات معرفت در جایی به کار می رود که یک بار چیزی درک شود و سپس نسبت به آن غفلت و فراموشی حاصل گردد و آن گاه که بار دیگر همان چیز ادراک شود، شخص از غفلت در می آید و متذکر

۱-۱. این حدیث را مرحوم علامه مجلسی در بحار الانوار، جلد ۶۹، صفحه ۲۸۸ و ۲۸۹، به نقل از کافی آورده است.

۲-۲. بحار الانوار، جلد ۶۹، صفحه ۲۹۰.

می گردد که این همان چیزی است که بار اول درک کرده بود. در چنین موردی اطلاق معرفت صحیح است. پس معرفت به ادراک دوم از یک شیء گفته می شود که پس از غفلت از ادراک اول نسبت به همان شیء حاصل می شود. بنابراین نوعی تذکر و یادآوری در معنای آن نهفته است.

به ادراک اولیه از چیزی اطلاق معرفت نمی توان کرد، هر چند که لفظ «علم» بر آن صدق می کند.

این سخن هر چند که مواردی از مصادیق «معرفت» را به خوبی توجیه می کند و مرحوم شیخ بهایی هم آن را در بیان معرفت خدا که مسبوق به معرفت قبلی در عالم ارواح قبل از دنیا بوده، آورده است، اما شاهدی از معنای لغوی «معرفت» برای آن وجود ندارد. به خصوص که به همان شناخت اولیه از خداوند در عالم ارواح هم «معرفت» اطلاق شده (۱).

در حالی که طبق این بیان، معرفت ادراک دوم است نه ادراک اول.

پس اثبات این مطلب به عنوان معنای لغوی «معرفت» با یک صفت عام برای هر معرفتی، مشکل به نظر می رسد. این خصوصیت را برای بعضی از معرفتها می توان پذیرفت، ولی با این فرض در تعریف آن وارد نمی شود.

ویژگی های معرفت

روشی که در تبیین ماهیت معرفت پیش گرفتیم، این بود که ابتدا کاربرد صحیح لفظ آن را در کتب لغت مطرح کردیم و در توضیح معنای لغوی از آن چه هر عالمی وجدان می کند، کمک گرفتیم بنابراین در

تعریف معرفت به آن چه در کتب لغت آمده است، اکتفا نکردیم، بلکه چون آن را منطبق بر شناخت خود از علم و معرفت یافتیم، آن را پذیرفتیم.

به طور کلی در همه امور وجدانی باید به همین روش عمل کنیم، چون توضیح و تعریف وجدانیات فرع بر شناخت آنهاست و تنها کسانی که چیزی را وجدان کرده اند، می توانند آن را توصیف کرده، ویژگی هایش را بیان کنند.

اکنون با اتکا به همین روش، خصوصیات را که درباره علم گفته شد، نسبت به معرفت هم مطرح می کنیم. این خصوصیات عبارتند از:

۱. معرفت نسبت به چیزی که عبارت است از وجدان آن، که یک امر ذهنی و فکری نیست بلکه سنخ وجدان غیر از سنخ تصورات است و همواره وجدان بالا فکری همراه می باشد.

۲. معرفت هم مانند علم قابل تعریف نیست و هر چه در توضیح و توصیف آن گفته شده، از خود آن - که برای ما وجداناً روشن است واضح تر نیست، پس نیازی به تعریف در مورد آن وجود ندارد.

۳. با این که اصل وجود معرفت در انسان بدیهی است اما در عین حال، نحوه حصول آن و چگونگی عارف شدن انسان اصلاً قابل تفسیر نیست. ۴. معرفت مانند علم، به اختیار و صنع انسان موجود نمی شود بلکه صنع خدای متعال می باشد.

هر چند که از جهت معنای لغوی، معرفت اخص از علم است و علی القاعده ویژگی های علم برای معرفت هم مطرح می شود، اما برای

اثبات ویژگی های معرفت، استناد به معنای لغوی کفایت نمی کند.

تنها راه، تصدیق وجدانی از طرف کسانی است که به معرفت رسیده اند. و توضیح این مطلب کاملاً مشابه با توضیحی است که درباره ویژگی های علم بیان کردیم و به همین دلیل تکرار آن ضرورتی ندارد.

چیزی که در این جا مورد بحث قرار گیرد، ذکر پاره ای ادله نقلی فراوانی است که در خصوص اختیاری نبودن معرفت و صنع خدا بودن آن وجود دارد، با توجه که اثبات این امر احتیاج به آیه و روایت ندارد بلکه تشخیص وجدانی هر انسان عاقل در اینجا کفایت می کند. لذا دلایل نقلی صرفاً به عنوان ذکر و منبه مورد استشهاد قرار می گیرند.

این بحث را به فصل دوم موکول می کنیم.

پرسش های مفهومی از درسهای ۱ تا ۳

۱. درباره تعابیر «علم»، «ادراک» و «وجدان» و رابطه آنها با «فکر» و «صور ذهنی» توضیح دهید.
۲. با ذکر مثالی نشان دهید که عجز از تعریف چیزی، منافاتی با روشن بودن و وجدانی بودن آن ندارد.
۳. توضیح دهید چرا می گوئیم عالم شدن، صنع انسان نیست.
۴. مراجعه اختیاری ما به مقدمات و اسباب تحقق علم، آیا به معنای اختیاری بودن علم برای ما نیست؟ توضیح دهید.
۵. در مجموع از نقلهای لغوی، چه نکاتی در مقایسه «علم» و «معرفت» به دست می آید؟
۶. سخن ذیل را توضیح داده، نقد کنید.
«بیشتر اوقات، معرفت در جایی به کار می رود که یک بار چیزی درک شود و سپس نسبت به آن غفلت و فراموشی حاصل گردد و آن گاه که بار دیگر همان چیز ادراک شود، شخص از غفلت درآمده، متذکر می گردد که این همان چیزی است که بار اول درک کرده بود».

فصل ۲ - معرفت، صنع خدا

درس چهارم: هدایت الهی و نقش انسان

اشاره

چون اصل و محور هدایت انسان، علم و معرفت اوست، پس معنای هدایت خدا در حقیقت اعطای علم و معرفت از جانب او به شخص هدایت شده می باشد. بنابراین برای اثبات این که معرفت صنع خدای متعال است، بهترین دلایل نقلی، آیاتی از قرآن است که «هدایت» را به خدا نسبت داده اند، مانند:

۱. انسان: ۳.

منظور از هدایت انسان به وسیله خداوند چیست؟ راهنمایی انسان

هدایت تکوینی و هدایت تشریحی

به نظر می آید خداوند از دو راه به دو صورت، انسان را هدایت می کند: یکی از طریق اعطای عقل به انسان است که به سبب آن یک سری از خوبی ها و بدیها برای او روشن می شود، منانند حسن عدل و قبح ظلم. و دیگر از طریق پیامبران و امامان که رسولان الهی به سوی مردم هستند. احکام شرعی که به وسیله ایشان به انسانها ابلاغ می شود، از این نوع هدایت خداست که شامل احکامی هم چون نماز، روزه، حج، و... می گردد.

پس عقل و شرع دو صورت هدایت الهی هستند که اولی رسول باطنی و دومی رسول ظاهری پروردگار به سوی انسانها می باشند. معمولاً تفاوتی که بین این دو نوع هدایت گذاشته می شود، این است که اولی جنبه تکوینی دارد و دومی جنبه تشریحی. منظور این است که اولی را خداوند در وجود انسان خلق می کند به طوری که در سن بلوغ عقلی، این هدایت بدون این که انسان بخواهد و بفهمد، در او به وجود می آید و به همین جهت هدایت تکوینی نامیده می شود.

اما در هدایت تشریحی، انسان مخاطب رسول ظاهری قرار می گیرد و از طریق شنیدن سخنان او، به حکم الهی آگاه می شود. این نوع هدایت همان راهی است که به وسیله پیامبران و امامان از طرف خدا پیش روی انسانها گشوده می شود تا اگر خواهان سعادت بودند، به آن روی آورند و اگر نخواستند، از آن روی گردانند.

پس این که در قرآن فرمود: «ما راه (سعادت) را به انسان نشان دادیم، شامل مجموع هدایت تکوینی (به وسیله عقل) و هدایت تشریحی (از طریق شرع) می شود.

تعبیر دیگری هم در مورد هدایت الهی در قرآن آمده است.

۱. بلد: ۱۰.

منظور از دو راه مطابق تفسیر امام صادق علیه السلام راه خیر و راه شر است، چنان که در توضیح آیه فرمودند:

نجد الخیر و الشر. (۱)

راهنمایی انسان به راههای خیر و شر (نجدین) هم به صورت تکوینی صورت می پذیرد و هم از طریق تشریح.

صنع خدا در هدایت تکوینی

اکنون باید دید که در این دو نوع هدایت، صنع خدا چه نقشی دارد و آیا چیزی از آن، فعل اختیاری هست یا خیر؟ در مورد آن چه اصطلاحاً هدایت تکوینی خوانده می شود، مسئله کاملاً روشن است. آن چه خداوند از طریق اعطای عقل به انسان می فهماند، به طور کلی صنع خدا بوده، عاقل نقشی در عاقل شدن ندارد، همان طور که نمی تواند تصمیم بگیرد که عاقل نباشد. این هدایت بدون انتخاب و خواست انسان از طرف خدا در او قرار داده می شود و آن که از

این نعمت الهی محروم است (مانند کودک نابالغ) تا وقتی خدا نخواست (خواست تکوینی) از آن بهره مند نمی گردد.

نقش خدا و انسان در هدایت تشریحی

اما در آن چه که معمولاً هدایت تشریحی گفته می شود، باید دقت کنیم تا ببینیم فعل خدا و فعل انسان هر کدام چه نقشی دارند. هدایت تشریحی با ارسال پیامبران و امامان از طرف خداوند آغاز می شود که در این مرحله اختیار انسان هیچ نقشی ندارد. این خداست که رسولان خود را به سوی هر کسی که بخواهد، می فرستد و انسانها تا وقتی مواجهه با این رسولان پیدا نکرده اند یا به نحوی پیام ایشان را نشنیده اند، هنوز نوبت انتخابشان نرسیده است.

با این ترتیب کسانی که در معرض دعوت انبیاء و اولیای الهی قرار می گیرند و سخن ایشان را می شنوند، نسبت به آن تکلیف پیدا می کنند، ولی اگر در معرض شنیدن پیام رسولان الهی نبودند، ممکن است با هدایت عقل (که به صورت تکوینی در آنها قرار داده شده است) لزوم تحقیق و فحص از پیام الهی را دریابند که در این صورت به آن مکلف می شوند. ولی اگر همین را در نیافتند، به شرطی که این نفهمیدن، معلول تقصیر آنها نباشد، هیچ وظیفه ای ندارند و اصطلاحاً «مستضعف» نامیده می شوند، (۱) مانند کودکان غیر ممیز که لزوم فحص و تحقیق از پیام انبیاء و ائمه علیهم السلام را تشخیص نمی دهند و در این امر تقصیری هم ندارند. اما غیر مسلمانانی که در عصر ما عقلاً احتمال جدی می دهند.

۱-۱. در مورد مستضعفین در درس بیستم سخن خواهیم گفت.

که در تعالیم اسلام، حقیقتی یافت شود، اما به این احتمال ترتیب اثر نمی دهند و لذا تحقیق هم نمی کنند، اینها به دلیل کوتاهی خودشان از فهم حقانیت اسلام محروم شده اند و بنابراین مستضعف نمی باشند.

پس دریافتن هدایت تشریحی (مثلاً احکام اسلام) ممکن است مترتب بر تحقیق و جستجوی انسان عاقلی باشد که احتمال حقانیت آن را به طور جدی داده است. در این صورت این حکم عقل، هدایت تکوینی خدا و صنع اوست و تحقیق و بررسی، کار انسان است و اگر هر دو کار انجام شود، هدایت تشریحی برای چنان شخصی مطرح می گردد.

بنابراین در مجموع هدایت تشریحی برای دو گروه از انسانها مطرح می شود.

یک دسته آنها که بدون هیچ تحقیق و جستجویی پیام رسولان الهی را می شنوند و مخاطب آنها قرار می گیرند.

دسته دوم کسانی هستند که در صورت تحقیق و بررسی در معرض شنیدن پیام الهی واقع می شوند.

گروه اول شامل کسانی می شود که در جامعه اسلامی زندگی می کنند و معمولاً از ابتدای بلوغ عقلی در معرض شنیدن سخن حق پیامبران و امامان قرار می گیرند. گروه دوم کسانی هستند که به محض عاقل شدن، پیام الهی را نمی شنوند، اما با یک احتمال عقلانی که نسبت به حق بودن اسلام و تشیع می دهند، به دنبال تحقیق و بررسی می روند و پس از فحص و جستجو با احکام الهی آشنا می شوند. پس عمل اختیاری سگروه دوم در این که آنها را در معرض هدایت تشریحی قرار دهد، نقش اساسی دارد، به طوری که اگر تحقیق ایشان نباشد، چه بسا هرگز این هدایت به

در مورد دسته اول، یعنی تقریباً همه کسانی که در جامعه و اطرافیان خود می بینیم، اختیار انسان در هدایت تشریحی اش هیچ نقشی ندارد. زیرا مرحله اول آن که ارسال پیامبران و امامان است. کار خدا می باشد و مرحله دوم، شرایط تکوینی آنها اعم از محل تولد، خانواده، محیط و ... می باشد که همگی به خواست خدا بستگی دارد و صنع بشر نیست. بعد از این دو مرحله، اینها در معرض هدایت تشریحی قرار می گیرند.

دسته دوم در تحقق مرحله اول که ارسال رسولان الهی است، هیچ نقشی ندارند، اما در مرحله دوم با اختیار خودشان در معرض دعوت الهی قرار می گیرند. یعنی خواست ایشان در این که آنها را مخاطب شرع و هدایت تشریحی قرار دهد، کاملاً مؤثر است، هر چند که خواست آنها مترتب بر حکم عقل بوده که احتمال حقانیت شریعت اسلام را در آنها به وجود آورده و این خود، صنع خدا بوه و به اختیار خود آنها بستگی نداشته است.

نتیجه این دو مرحله در مورد هر دو دسته این است که آنها را در معرض هدایت تشریحی قرار می دهد، یعنی این که مخاطب شرع می شوند، اما تحقیق هدایت تشریحی برای ایشان احتیاج به یک مرحله سومی دارد که آن هم صنع خداست و به اختیار انسان بستگی ندارد.

مرحله سوم، فهم و درک انسانها از شریعت الهی است، یعنی این که با شنیدن سخن رسولان خدا، پیام آنها را بفهمند و منظور آنها را دریابند.

این که پیامبران و امامان احکام را بیان کنند، غیر از این است که

مخاطبان، سخن ایشان را بفهمند. علم و فهم همان طور که بیشتر بیان شد، فعل آدمی نیست بلکه انسان در اینجا صرفاً منفعل است. آن چه فعل اختیاری انسان است، شنیدن و گوش قرار دادن است، ولی این که منظور را بفهمد و پیام را دریابد، صنع خدای متعال می باشد. مثلاً بیان وجوب نماز و شرایط و احکام آن، کار پیامبر و امام است. انسانهایی هم که مخاطب ایشان هستند، وظیفه شان گوش فرا دادن و اعراض نکردن از بیان آنهاست. اما این که حقانیت نماز و وجوب آن برای مخاطبان روشن گردد و آنها متوجه تکلیف خود گردند، چیزی است که به خواست تکوینی خدا در مورد یک یک مخاطبان مربوط می شود و عقلاً ضرورتی ندارد که هر کس مخاطب سخن انبیای الهی قرار می گیرد، حقانیت آن را دریابد.

این مسئله یک امر تکوینی و از مصادیق هدایت تکوینی خداست سکه اگر در مورد شخصی محقق شود، هدایت تشریحی در حق او محقق شده و گرنه، هدایت تشریحی صورت پذیرفته است.

پس به طور کلی یک پایه هدایت تشریحی ابلاغ و بیان شریعت به وسیله رسولان الهی است، اما فعلیت یافتن آن در حق تک تک مکلفین احتیاج به زمینه هایی دارد که بسیاری از آنها مانند محیط و خانواده و مربی و... تکوینی است. بعضی از شرایط هم به اختیار خود مکلف است، مانند این که شخصی احتمال حقانیت شریعت را بدهد، به فحص و تحقیق پردازد، اما پس از موجود شدن همه زمینه ها به سخن پیامبر گوش فرا ندهد و اعراض کند.

پایه دیگر هدایت تشریحی، فهم و معرفت مکلف نسبت به حکم

شرع است و این که حقانیت آن و الهی بودنش برای او روشن گردد. این امری است مشترک بین دسته اول و دوم که هر دو گروه تا چنین علم و معرفتی برایشان پیدا نشود، نمی توان گفت که حکم شرع نسبت به آنها منجز شده و فعلیت یافته است. پس این که احکام الهی توسط پیامبران و ائمه علیهم السلام بیان شده، برای هدایت تشریحی مکلفین کفایت نمی کند. آن فقط یک پایه مطلب است و پایه دیگر شرایط تکوینی مکلفین است تا مخاطب شرع قرار گیرند.

آن گاه که در معرض هدایت تشریحی واقع شوند، فعلیت یافتن آن، خود احتیاج به یک نوع هدایت تکوینی دارد که همان اعطای فهم و علم از طرف خدا به مکلفین است.

بنابراین اگر هر کدام از شرایط تکوینی - که ایجاد آن به اختیار خداست - محقق نشود، هدایت تشریحی هم صورت نمی پذیرد. مثلاً یک غیر مسلمان اگر احتمال حقانیت اسلام به عقلش نرسد، دنبال تحقیق آن نمی رود و آن گاه که به تحقیق می پردازد، هر چند که این کار به اختیار اوست، اما نتیجه تحقیق که روشن شدن حقانیت اسلام می باشد، به اختیار او بستگی ندارد. پس هم احتمال اولیه و هم نتیجه تحقیق، هر دو تکوینی بوده، صنع خدای متعال می باشد.

مسلمانی هم که در جامعه اسلامی بزرگ شده، دریافت حقانیت احکام دین به خواست او نبوده و علم و معرفتش را خداوند به او داده است. تنها کاری که او انجام داده، گوش فرا دادن به پیام انبیاء و ائمه علیهم السلام بوده است که این هم به حکم عقل و راهنمایی تکوینی خدا بوده که پس از روشن شدن حقانیت رسولان الهی، لزوم شنیدن سخن آنها را

با این توضیحات روشن می شود که حداکثر نقش انسان در تحقق هدایت تشریحی این است که زمینه و مقدمه ای را فراهم کند تا خداوند هدایت را نصیب او بگرداند، هر چند که اعطای هدایت از طرف خدا چنان مقدماتی را به طور ضروری لازم ندارد. چه بسا که خداوند بدون وجود مقدمه اختیاری به وسیله انسان، هدایت خود را در حق او اعمال کند. مثلاً کسی را فرض کنید که به خاطر احتمال حقانیت اسلام به فحص و تحقیق می پردازد و پس از ایجاد این مقدمات به نتیجه روشنی در این مورد می رسد. اگر خدا می خواست می توانست بدون آن که چنین کسی به تحقیق پردازد، همان نتیجه را عایدش گرداند، به طوری که او بدون انجام هیچ کاری به حقیقت برسد. این که خداوند در مواردی چنین عمل نکرده و نمی کند، دلیل بر این نیست که نمی تواند این گونه عمل کند. حداکثر این است که سنت اکثری خدا چنین نباشد، ولی به هر حال آن چه تکوینی است، بالاخره باید به خواست خدا محقق شود، چه مقدمات اختیاری داشته باشد و چه نداشته باشد. در هر دو صورت صنع خدا بودن آن مسلم و قطعی است.

هم چنین کسی که به پیام رسولان الهی گوش فرا می دهد تا حقانیت آن برایش روشن شود، هر چند که لزوم شنیدن سخن ایشان را عقل بر او حکم می کند، ولی این طور نیست که اگر خلاف حکم عقل عمل کند، خداوند قادر نباشد که حق را برای او روشن نماید. س

اقبال و توجه به رسولان الهی، شرط ضروری برای فهمیدن سخن حق ایشان نیست. چه بسا بوده و هستند کسانی که از شنیدن سخن کسی

اعراض کردند، اما خداوند بدون این که آنها بخواهند، حقانیت او و سخنش را برای ایشان روشن کرده است. آشکار شدن حقیقت به خواست انسان بستگی ندارد و امر تکوینی است که به خواست خدا محقق می شود.

پس می توانیم به طور کلی مدعی شویم که هدایت اصولاً یک امر تکوینی است که از طرف خدا به بندگانش افاضه می گردد و آن چه جنبه تشریحی دارد و اختیاری بندگان است، حداکثر ایجاد مقدمات و زمینه های عادی برای اعطای هدایت از طرف خداست. این در حالی است که وجود آن مقدمات هم برای افاضه هدایت ضرورت ندارد و خداوند قادر است که بدون انجام کاری توسط بندگان، آنها را هدایت کند.

وظیفه اصلی انسان، تازه بعد از هدایت شدن آغاز می شود. قبول یا رد هدایت خدا فعل اختیاری انسان و صنع اوست. در این جا هم عقل حکم می کند که انسان تسلیم هدایت الهی شود و با آن مخالفت نکند که این حکم عقل، خود یکی دیگر از جلوه های هدایت خداوند است. ولی پذیرفتن یا نپذیرفتن حکم عقل به اختیار آدمی است و آن چه معیار مؤاخذه و عقاب خدا قرار می گیرد، همان چیزهایی است که به اختیار او می باشد، یا چیزهایی که مقدمات آنها اختیاری بوده باشد.

مثلاً کسی که می توانسته با تحقیق و فحص، خود را در معرض هدایت خدا قرار دهد و عقلاً ضرورت این کار را تشخیص می داده، در صورت کوتاهی کردن نسبت به این کار، خود را اختیاراً از هدایت الهی محروم کرده است. بنابراین هر چند که هدایت خدا به صورت تکوینی

اعمال می شود، ولی خواست خدا در مورد چنین شخصی این بوده که پس از انجام یک فعل اختیاری، او را هدایت کنند و حال که او خود نخواسته، خداوند هم او را هدایت نکرده است. بنابراین محرومیت او از هدایت الهی به خاطر سوء اختیار خودش می باشد و لذا مؤاخذه او صحیح خواهد بود. این مؤاخذه از دو جهت صحیح است، هم به خاطر انجام ندادن آن فعل اختیاری که به حکم عقل باید انجام می داد و هم نتیجه اش که محرومیت از هدایت خدا بوده، زیرا که مقدمه آن اختیاری بوده است.

درس پنجم: مشیت الهی در هدایت و اضلال

اشاره

با توجه به آن چه درباره تکوینی بودن امر هدایت بیان شد، صنع خدا بودن آن کاملاً روشن به نظر می رسد. برای تکمیل این بحث به دو نکته دیگر باید توجه کنیم:

هدایت: فضل خدا

یکی این که وقتی گفته می شود امر هدایت به دست خداست، به این معناست که او از سر حریت و مطابق با آن چه می پسندد، هر کس را که بخواهد، هدایت می کند. هیچ عاملی جز خواست خدا در این مسئله مداخلیت ندارد و چیزی هدایت کردن را بر خداوند واجب نمی سازد.

به تعبیر دیگر هدایت هیچ کس بر خدا ضرورت ندارد. چون هیچ کس بر او حقی ندارد. بنابراین کسی که مورد هدایت الهی قرار می گیرند، صرفاً مرهون لطف و فضل او هستند نه این که استحقاقی برای این کار داشته باشند. آنها

هم که هدایت نمی شوند، حقی از ایشان ضایع نشده، و ظلمی در مورد آنها نرفته است و صرفاً از فضلی محروم شده اند. این که خدا کسی را از فضل خود محروم کند، ظلم نمی باشد. به تعبیر دقیق تر هدایت خدا از باب عدل او نیست تا هدایت نکردن، ظلم محسوب شود.

اضلال خداوند

نکته دوم این که اگر خداوند کسی را مورد هدایت خود قرار ندهد، اصطلاحاً تعبیر «اضلال» نسبت به او به کار می رود. اضلال خدا نقطه مقابل هدایت اوست. معنای اضلال این است که خدا به او هدایت را اعطا نکرده است. این کلمه مصدر باب افعال می باشد که از «ضلال» به معنای گمراهی گرفته شده است. کسی که هدایت نشده، در ضلال و گمراهی است و اگر خدا کسی را هدایت نکند، در واقع او را از گمراهی خارج نکرده است. همین از گمراهی خارج نکردن یا در گمراهی باقی گذاشتن را «اضلال» می نامیم.

پس اگر گاهی در ترجمه اضلال گمراه گمراه کردن تعبیر می شود، باید به همین معنای فوق گرفته شود نه معنای دیگری که چه بسا صحیح نباشد.

با توجه به این دو نکته روشن می شود که اضلال خدا امر قبیحی نیست و چون هدایت الهی بر او واجب و ضروری نبوده است، اضلال او هم ظلم و ستمی در حق شخص محسوب نمی شود. هدایت به فضل خدا مربوط است و اضلال هم عدم فضل است که قطعاً حکیمانه بوده، بنابراین قبحی در آن نیست.

اشکال جبر در هدایت و اضلال الهی

در این جا دفع شبهه ای لازم به نظر می رسد. شبهه این است که: اگر هدایت و اضلال به دست خدا باشد و بندگان در این مورد، اختیاری نداشته باشند، پس نه مؤمنان به خاطر ایمانشان شایسته مدح هستند و نه کافران به دلیل کفرشان استحقاق مذمت دارند. زیرا هدایت شدن مؤمنان به اختیار آنها نبوده همان طور که گمراهی کافران هم به خواست آنها نبوده است. بنابراین چیزی که منشأ ستایش هدایت شدگان و مذمت گمراهان باشد، وجود ندارد.

گاهی همین اشکال صورت قویتری به خود می گیرد و به عنوان اشکال معروف جبریون مطرح می شود. می گویند این عین قول به جبر است، زیرا لازمه صنع خدا بودن هدایت و اضلال این است که بندگان در ایمان و کفرشان مجبور باشند و قائلین به جبر هم بیش از این سخنی نمی گویند. پس چنین اعتقادی مساوی با نفی اختیار و قول به جبر می باشد. این دو بیان در حقیقت از یک مطلب حکایت می کنند و فقط جهت مورد تأکید در هر کدام با دیگری تفاوت دارد و پاسخ به هر کدام در واقع پاسخ به دیگری هم هست. ما با توضیح سه مطلب به پاسخ از این اشکال می پردازیم.

قول به جبر یا اختیار، فقط در قلمرو افعال اختیاری

مطلب اول این است که: قول به جبر در مورد افعال اختیاری انسان مطرح می شود. کسی که افعال صادر از انسان را به اختیار او نداند، قائل به جبر

شده است. بنابراین چیزی که اصلاً جزء افعال انسان نیست، مسئله جبر و اختیار در مورد آن مطرح نمی شود و قائل شدن به اختیار در افعال انسان به این معنا نیست که ما وجود هر امر غیر اختیاری را در او انکار کنیم، چیزی که در قلمرو انسان نیست. فرض اختیاری بودنش را هم نمی توان کرد.

اصولاً - حوزه اختیار آدمی محدوده افعال اوست و اگر کاری اختیاری نباشد، نمی توانیم آن را حقیقتاً فعل انسان بدانیم. پس برای تعیین حد اختیار در انسان، باید حد افعال او را دقیقاً معین کنیم. ما در بحث هدایت به طور دقیق مرز بین افعال خدا را با آن چه صنع خود انسان می باشد، مشخص کردیم. بنابراین اختیار داشتن انسان هم مربوط به حوزه افعال خودش می شود که طبیعتاً سنفی وجود امر غیر اختیاری را در انسان نمی کند. هدایت مطابق آن چه گذشت، از افعال خداست و انسان نسبت به آن حالت انفعال دارد، لذا اختیاری بودن در مورد آن اصلاً فرض نمی شود. این هم مانند همه امور تکوینی است که به خواست خدا در عالم محقق می شود و اختیاری انسان نیست.

پس ما در تبیین مسئله هدایت در حقیقت قلمرو تکوین را - که صنع خداست، با امور تشریحی - که به اختیار انسان می باشد - از یکدیگر جدا کردیم و تا این تفکیک انجام نشود، حوزه جبر و اختیار روشن نمی شود. باید حساب این دو قلمرو از یکدیگر جدا شود و احکام یکی به دیگری نسبت داده نشود. جبر و اختیار در قلمرو افعال انسان مطرح می شود نه آن چه فعل خدای متعال است و امر هدایت همان طور که بیان گردید، جزء افعال خداست نه فعل انسان، بنابراین اصلاً از بحث جبر و

تفکیک هدایت خدا از ایمان و کفر بندگان

مطلب دوم، باید حساب هدایت خدا را از پذیرفتن آن توسط انسان جدا کنیم. تفکیک نکردن این دو مسئله از یکدیگر مهمترین منشأ پیدایش اشکال است.

همه توضیحاتی که گذشت، در حقیقت بیان این مسئله بود که خداوند هر کس را بخواهد، به صورت تکوینی هدایت می کند و هدایت او به این است که حق و حقیقت را برای شخص روشن کند، چه از طریق عقل و چه با بیان شرع. به هر صورت وقتی خدا بنده خود را به چیزی عالم کرد، هدایت خود را در حق او اعمال کرده و حجت را بر او تمام کرده است و تسلیم شدن به آن حقیقت یا عدم تسلیم بنده، به اختیار خودش بستگی دارد.

وقتی چیزی برای انسان روشن می شود مثلاً حقانیت خدا با پیامبر یا امام و یا یکی از احکام فرعی مانند نماز، دو گونه موضع گیری از ناحیه انسان امکان پذیر است، یا این امر حق را بپذیرد و یا رد کند. مثلاً خدایی را که شناخته، به خدایی قبول کند یا نکند، پیامبری را که حقانیتش برای او روشن شده، به پیامبری بپذیرد یا خیر، و هم چنین به امامت امام که آن را فهمیده و دانسته، گردن نهد یا منکر شود، و همین طور است احکامی مانند نماز. به طور کلی در همه اینها هدایت خدا در حق او این بوده که خودش را و رسول و امامش را به او شناسانده است و فهماندن و آگاه کردن او صنع خدا بوده و به اختیار بنده نبوده است. پس از این که بنده معرفت پیدا کرد، وظیفه اش به حکم عقل

تسلیم به حقانیت آنهاست تسلیم یا رد، صنع اوست و هر دو فرع بر شناخت حقانیت آنهاست. تا خدا و رسول و امام را نشناخته، نوبت به پذیرفتن و نپذیرفتن آنها نمی رسد. پس می توان گفت که اول باید از طرف خدا هدایت بنده صورت پذیرد تا در مرحله بعد، قبول و رد این هدایت برای او ممکن شود.

مسئله ایمان و کفر در این مرحله دوم مطرح می شود، یعنی پس از تحقق هدایت از طرف خدا، اگر بنده تسلیم این هدایت بشود و آن را بپذیرد، مؤمن و اگر رد کند و تسلیم نشود، کافر خواهد شد. پس ایمان و کفر فرع بر تحقق هدایت از طرف خداست و آن چه به اختیار انسان می باشد، همین قبول و رد اوست، و گرنه هدایت خدا به دست انسان نیست. ملاک ایمان و کفر هم انتخاب مختارانه انسان است نه آن چه خدا در حق او انجام داده است.

البته ما در محاورات خود نوعاً لفظ هدایت شده (مهتدی) را فقط برای مؤمنان به کار می بریم و به کافر اطلاق نمی کنیم، اما باید توجه داشته باشیم که در این استعمال محاوره ای، منظور ما از مهتدی، کسی است که هدایت الهی را پذیرفته، یعنی آن که خدا او را هدایت کرده و او هم تسلیم این هدایت شده است پس در حقیقت مؤمن به کسی گفته می شود که به هدایت الهی لیبیک گفته است. هدایت در اصل، کار خدا بوده و نقش مؤمن فقط در قبول آن است. همین هدایت برای کافر هم بوده است که اگر نبود، دیگر کفر معنا نداشت. کافر به این دلیل کافر شده که هدایت افاضه شده از ناحیه خدا را نپذیرفته است. بنابراین کافر و مؤمن در این که هدایت خدا به صورت تکوینی به ایشان داده شده است،

پس این که مؤمن را «هدایت شده» می دانیم، به این معناست که هدایت الهی را پذیرفته است. هم چنین کافر را که «هدایت نشده» می دانیم، نه به این معناست که خدا او را هدایت نکرده - که در آن صورت دیگر کافر نبوده، بلکه «ضال» بود - بلکه به این معناست که هدایت را نپذیرفته است. آن که خداوند هدایتش نکرده، «ضال» نامیده می شود نه «کافر». کفر وقتی تحقق پیدا می کند که خدا حقیقت را برای شخص روشن کرده، و او با سوء اختیار خود، حق پوشی کرده، آن را انکار می کند. خلط بین این دو تعبیر (کسی که خدا هدایتش نکرده «ضال» و آن که خدا هدایتش کرده اما خودش نپذیرفته «کافر» منشأ اصلی پیدایش اشکالی است که در مقام بیان پاسخش هستیم.

کفر غیر از ضلال است

ضلال (گمراهی) معمولاً در جایی به کار می رود که هنوز هدایت خدا به شخص اعطا نشده است، اما کافر به کسی گفته می شود که راه حق و حقیقت را شناخته ولی آن را نپذیرفته است. بنابراین کافر در حقیقت از ضلال (گمراهی) خارج شده است. به عنوان استدلال بر این مطلب به دو آیه از قرآن کریم استناد می کنیم که درباره یک موضوع صحبت کرده اند:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ □ وَكُنْتُمْ أَكْثَرًا ضَالِّينَ ﴿۱۰۱﴾

و اگر خدا می خواست شما را (در امر هدایت) امت یکسان قرار می داد، ولی (چنین نخواست است بلکه) هر کس را که بخواهد در گمراهی نگه داشته و هر کس را بخواهد هدایت می کند (در هدایت شما یکسان رفتار نکرده است).

اینجا با توجه به ذیل آیه معلوم می شود که مراد از امت واحده، یکسان بودن مردم از جهت هدایت و گمراهی است که صریحاً اعلام شده که خداوند در این مسئله با همه یک جور رفتار نکرده و بین ایشان تفاوت گذاشته است.

آیه دیگری سابقه امت واحده بودن مردم را مطرح کرده است.

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ (۱)

منظور از امت واحده در این آیه هم یکسان بودن امت از جهت امر هدایت الهی است. این مسئله هم از خود آیه شریفه و هم از احادیث متعددی که ذیل آن آمده است، معلوم می شود.

آن چه از خود فهمیده می شود این است که امت واحده بودن مردم قبل از بعثت انبیاء و رسل الهی بوده و با توجه به این که پیامبران وسیله هدایت خداوند هستند، می توان فهمید که قبل از بیان هدایت تشریحی خدا توسط پیامبران، مردم از جهت امر هدایت، وضعیت یکسانی داشتند و امت واحده بودن آنها از این جهت است.

احادیثی که در ذیل آیه شریفه آمده، همین معنا را به روشنی توضیح داده است. به عنوان نمونه وقتی از امام صادق علیه السلام درباره صدر آیه سؤال می کنند، ایشان در پاسخ می فرمایند:

كان هذا قبل نوح امه واحده فبدالله فارسل الرسل قبل نوح

این مربوط به زمان قبل از حضرت نوح است که مردم یک امت بودند، پس خدا در فرستادن پیامبران قبل از بعثت حضرت نوح بدا فرمود.

بعد راوی می پرسد: «اعلی هدی کانوا ام علی ضلاله؟» آیا اینها در آن زمان هدایت یافته بودند یا این که در گمراهی به سر می بردند؟ و حضرت پاسخ می دهند:

بل کانوا ضلالاً. کانوا لا مؤمنین و لا کافرین و لا مشرکین.

بلکه اینها در گمراهی بودند، نه مؤمن بودند، نه کافران و نه مشرک. (۱)

در حدیث دیگری هم که از امام صادق علیه السلام نقل شده، در پاسخ به این سؤال که: «افضلاً لا کانوا قبل النبیین ام علی هدی؟» آیا اینها قبل از آمدن پیامبران گمراه بودند یا هدایت شده؟ فرمودند: لم یکنوا علی هدی. کانوا علی فطره الله التي فطرهم علیها لا تبدیل لخلق الله...

هدایت یافته نبودند. بر همان فطرتی بودند که خداوند آنها را بر آن آفریده بود. هیچ کس آفرینش خدا را تغییر نمی دهد. (۲)

۱-۱. تفسیر عیاشی، جلد ۱، صفحه ۱۰۴، حدیث ۳۰۶.

۲-۲. تفسیر عیاشی، جلد ۱، صفحه ۱۰۵، حدیث ۳۰۹.

از این دو حدیث شریف و احادیث دیگری که به همین مضمون در ذیل آیه مورد بحث وارد شده، می توان فهمید که در یک برهه ای از زمان، قبل از حضرت نوح خداوند مردم را از هدایت تشریحی خود که به وسیله پیامبرانش ارسال می کند. محروم ساخته بود و اراده ای نسبت به این کار نداشت. سپس در این امر بدهاء فرمود و اراده جدیدی کرد که پیامبر بفرستد و این هم قبل از بعثت حضرت نوح بود. در آن برهه ایس که مردم از هدایت تشریحی به وسیله انبیای الهی محروم بودند، نه جزء مؤمنان بودند و نه کافران و نه مشرکان. اینها با تعالیم پیامبران آشنایی نداشتند و به شریعت آگاه نبودند و به همین جهت «ضلال» نامیده شده اند ضلال جمع ضال است و ضال را معمولاً گمراه معنا می کنیم.

کسی که راه را نمی شناسد، گمراه می نامیم. مؤمن و کافر چون راه را بلد هستند، گمراه نیستند. هر چند که کافر با سوء اختیارش قدم در مسیر سعادت نگذاشته، اما نمی توانیم او را نا آشنا به راه سعادت بدانیم. پس معلوم می شود که حساب کافران را هم چون مؤمنان باید از حساب گمراهان (ضلال) جدا بدانیم و همان طور که در احادیث نقل شده آمده است، گمراهان نه مؤمن هستند، نه کافر و نه مشرک، چون اصلاً زمینه ایمان و کفر و شرک برای آنها مطرح نبوده است.

البته ایمان و کفر در ارتباط با هدایت تشریحی خداوند که احتیاج به ارسال پیامبران دارد، مطرح شده و این گمراهی نسبت به این نوع هدایت مورد نظر است، اما همین افراد از حد پایین تری از هدایت خدا که از طریق فطرت در ایشان قرار داده، محروم نبوده اند و این مطلب به صراحت در حدیث آمده است. یکی از امور فطری در انسانها، عقل

است که خداوند به صورت تکوینی در نوع افرادی که به سن تمیز می‌رسند، ایجاد می‌کند. کسانی که از این موهبت الهی برخوردار می‌شوند حقایق را تشخیص می‌دهند که همین فهم حقایق، آنها را از گمراهی نسبت به یک سری از امور خارج می‌سازد. لذا از این جهت که این گونه مطالب را فهمیده‌اند، تا اندازه‌ای مورد هدایت خداوند قرار گرفته و از گمراهی محض خارج شده‌اند. حال، اینها نسبت به اموری که از طریق عقل فهمیده‌اند، دو گونه موضع‌گیری می‌توانند داشته باشند، یا تسلیم و یا رد. اما معمولاً اصطلاح ایمان و کفر در مواردی که شخص به حکم عقل گردن بنهد یا آن را درک کند، اطلاق نمی‌شود. لذا در حدیث مورد بحث همین افرادی که از هدایت فطری خدا بهره‌مند شده‌اند، ضلال نامیده شده‌اند. پس معلوم می‌شود که گمراهی نسبت به هدایت تشریحی خدا (از طریق پیامبران) مطرح بوده نه گمراهی به طور مطلق.

به هر حال همان‌طور که هدایت خداوند مراتب و درجات مختلف دارد، گمراهی هم مراتب مختلف دارد. نبودن هر مرتبه از هدایت خدا سبب درجه از گمراهی را به همراه دارد. افراد مورد نظر در زمان قبل از بعثت حضرت نوح از یک درجه هدایت برخوردار بودند (عقل فطری) اما از مرتبه بالاتر آن محروم شدند (هدایت تشریحی).

اینها از جهت برخوردار بودن از هدایت عقل فطری، گمراه نبودند، اما از جهت محروم بودن از هدایت تشریحی، جزء گمراهان محسوب می‌شدند و احادیث مورد بحث به این جهت دوم نظر دارند. نتیجه این که کافر هم مانند مؤمن از هدایت خداوند بهره‌مند بوده، نمی‌توان او را به معنای دقیق کلمه ضال (گمراه) دانست.

درس ششم: هدایت اولیه و ازدیاد هدایت

اشاره

در درس گذشته در پاسخ به شبهه جبر در هدایت و اضلال الهی دو مطلب را توضیح دادیم. مطلب اولی این بود که اساساً جبر و اختیار در حوزه افعال اختیاری انسان مطرح است. مطلب دیگر این بود که هدایت الهی را باید از ایمان و کفر بندگان، تفکیک نمود. در این درس ابتدا نکته ای را در تکمیل مطلب دوم بیان می کنیم و سپس به بیان مطلب سوم می پردازیم.

تفاوت اعتقاد با معرفت

ملاک ایمان و کفر، اعتقاد و عدم اعتقاد انسان است. اعتقاد به چیزی، غیر از شناخت نسبت به آن بوده، در مرحله بعد از آن مطرح می شود. به طور کلی وقتی چیزی برای انسان روشن می شود و حقانیت آن آشکار می گردد، معرفت نسبت به آن حاصل شده است. اینجا نوبت می رسد به اعتقاد یا عدم اعتقاد، که اگر شخص به آن چه شناخته است،

تسلیم گردد، معتقد به آن محسوب می شود و اگر زیر بار آن نرود و یا انکار کند، بی اعتقاد به آن خواهد بود. اعتقاد یک فعل قلبی اختیاری است که پس از معرفت چیزی نیست به آن مطرح می گردد. انسان پس از شناخت، اگر قلب خود را با آن پیوند زند و در واقع عقد قلبی با آن برقرار کند، گفته می شود که به آن معتقد است. این عقد قلبی همان تسلیم به حقانیت چیزی است که معرفت آن برایش حاصل شده است. مثلاً کسی که خدا را شناخته و یقین به حقانیت او پیدا کرده، اگر تسلیم شود و به این حقیقت گردن بنهد، در این صورت عقد قلبی با خدا برقرار کرده است. چنین کسی معتقد به خدا نامیده می شود. همین شخص اگر تسلیم خدا نشود - یا به طور قطعی حالت انکار به خود بگیرد و یا لاقفل خود را مکلف به قبول او نکند - در این صورت بی اعتقاد به خدا خواهد بود، چون در حقیقت خدایی خدا را نپذیرفته است و همین طور است اعتقاد به پیامبر و امام و نیز فروع دین.

بنابراین، اعتقاد عبارت است از تسلیم شخص نسبت به آن چه معرفت پیدا کرده و بی اعتقادی مساوی است با انکار آن. تسلیم و انکار، دو حالت قلبی در انسان هستند که پس از شناخت یک چیز با اختیار و انتخاب آزادانه او به وجود می آیند. اولی حقیقت ایمان و دومی واقعیت کفر را تشکیل می دهد.

با این توضیحات روشن می شود که حساب معرفت از حساب اعتقاد جدا می باشد. معرفت صنع خدای متعال است، ولی اعتقاد یا بی اعتقادی به اختیار انسان می باشد. آن چه معیار ایمان و کفر است، معرفت داشتن

و نداشتن نیست، بلکه اعتقاد و بی اعتقادی به چیزی است که معرفت آن به وسیله خداوند به انسان داده شده است. بنابراین از این که معرفتها را خداوند اعطا می کند، نمی توان نتیجه گرفت که منشأ پیدایش اعتقادات در انسان، خداست. نه ایمان و نه کفر هیچ کدام را خداوند در انسان ایجاد نمی کند. او فقط علم و معرفت را خلق می کند و اعتقاد به آن یا بی اعتقادی نسبت به آن، کار خود انسان است. به طور کلی تا معرفت در انسان ایجاد نشود. زمینه ایمان و کفر هم وجود ندارد. کافر هم به اندازه مؤمن از معرفت اولیه برخوردار است. همین معرفت اولیه که زمینه اعتقاد و بی اعتقادی انسان را فراهم می آورد، اولین درجه هدایت خداست.

از دیاد هدایت برای مؤمن

مطلب سوم این که: پس از هدایت اولیه اگر شخص، تسلیم شده، اهل ایمان گردد، مشمول وعده خدا در مورد از دیاد هدایت قرار می گیرد.

این یکی از سنتهای الهی است که در قرآن به آن اشاره شده است.

وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى (۱)

«اهداء» باب افتعال است و به معنای پذیرفتن هدایت است.

هدایت، کار خدا و پذیرفتن آن، کار انسان است. کسانی که چنین کنند، بیشتر مورد هدایت خداوند قرار می گیرند.

آیه دیگر:

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى (۲)

اینجا هم کلمه «اهدوا» آمده که به معنای پذیرفتن هدایت الهی است.

ذیل این آیه در تفاسیر روایی، یکی از مهمترین مصادیق هدایت الهی بیان شده است.

عن خثیمه الجعفی قال: دخل علی ابی جعفر علیه السلام قال: یا خثیمه، ان شیعتنا اهل البیت یقذف فی قلوبهم الحب لنا اهل البیت و یلهمون حبنا اهل البیت. الا ان الرجل یحبنا و یحتمل ما یتیه من فضلنا و لم یرنا و لم یسمع کلامنا لما یرید الله به من الخیر. و هو قول الله: «و الذین اهتدوا زادهم هدی». یعنی من لقینا و سمع کلامنا، زاده الله هدی علی هداة. (۳)

ای خثیمه، محبت ما در دلهای شیعیان ما اهل بیت انداخته می شود و دوس داشتن ما اهل بیت به ایشان الهام می گردد.

آگاه باش که شخص (یکی از شیعیان) ما را دوست می دارد و آن چه از فضایل ما به او می رسد می پذیرد (تحمل می کند) در حالی که نه ما را دیده و نه کلام ما را شنیده است. و این به خاطر خبری است که خدا برای او می خواهد. و این همان فرمایش

۱-۱. مریم، ۷۶.

۱-۲. محمد، ۱۷.

۲-۳. تفسیر فرات کوفی، صفحه ۴۱۸.

خدای متعال است که: «و آنها که هدایت را بپذیرند، بیشتر مورد هدایت خدا قرار می گیرند». یعنی کسی که ما را ملاقات کند و کلام ما را بشنود خدا هدایتی بر هدایتش بیفزاید. نتیجه حدیث این است که دیدن اهل بیت علیهم السلام و شنیدن سخن ایشان بر حب و معرفت و تسلیم به ایشان می افزاید.

محروم شدن کافر از هدایت بیشتر خداوند

در مقابل، کسانی که تسلیم هدایت اولیه خداوند نشوند و در حقیقت نسبت به آن کافر گردند، چه بسا مستحق وعید الهی گشته، از درجات بالاتر هدایت محروم شوند، یعنی در واقع مورد اضلال خداوند قرار گیرند. از سنتهای قطعی الهی این است که تنها کسانی را که هدایت او را نپذیرفته اند، مبتلا به اضلال می سازد. البته منظور این نیست که کافران قطعاً به اضلال گرفتار می شوند، بلکه مراد این است که غیر ایشان را خداوند اضلال نمی کند. بنابراین اضلال کافران توسط خداوند قطعی و حتمی نیست. زیرا چه بسا طبق فضل خود با ایشان رفتار کند، که در این صورت با این که آنها نسبت به مراتب اولیه هدایت کافر شده اند، اما خداوند باز هم به ایشان لطف می کند. ولی در صورتی که بخواهد طبق عدل خود با آنها رفتار کند، آن وقت گرفتار اضلال الهی می شوند. این مطلب در احادیث اهل بیت علیهم السلام به صراحت ذکر شده است.

از حضرت جواد الائمه علیه السلام نقل شده که فرمودند:

ان الله تبارك و تعالی الحليم العليم انما غضبه على من لم

قبل منه رضاء و انما يمنع من لم يقبل منه عطاءه. و انما يضل من لم يقبل منه هدايه. (۱)

خداوند بر دبار دانا، بر آنان که خشنودس او را رد کرده اند، غضب می کند. و عطای خود را فقط از کسانی که بخشش او را نپذیرفته اند، باز می دارد. و تنها کسانی را که هدایت او را قبول نکرده اند، اضلال می کند.

این فرمایش امام جواد علیه السلام دلالت نمی کند بر این که اگر کسی هدایت خدا را نپذیرد، حتماً مبتلا به اضلال می شود، بلکه با توجه به معنای کلمه «انما» تنها این مطلب را می رساند که اضلال شدگان فقط از کسانی هستند که هدایت الهی را با سوء اختیار خود نپذیرفته اند. از روشن ترین مصادیق اضلال خدا این است که راه درک و فهم را بر ایشان ببندد به طوری که از درک هدایت بیشتر، محروم شوند.

مثال این دسته از منافقان هستند که قرآن وصف حال ایشان را قبل از آیه (و الذین اهدوا زادهم هدی) چنین بیان فرموده است:

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفًا □ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ (۲)

۱-۱. روضه کافی، صفحه ۵۲، جلد ۱۶.

۲-۲. محمد، ۱۶.

این آیه همان طور که گفته شد، وصف منافقان است، یعنی کسانی که حقانیت خدا و رسول را فهمیده اند، اما در دل تسلیم ایشان نشده اند، هر چند که در ظاهر خود را مؤمن جلوه می دهند. اینها وقتی در مجلس پیامبر صلی الله علیه و آله شرکت می کردند، هم چون مؤمنان با حضرت برخورد نمی کردند و به همین جهت خداوند ایشان را از این که چیزی از سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله را بفهمند، محروم کرد و اینها با این که می شنیدند، نمی فهمیدند. فهم و هدایت به اختیار خداست و خداوند به دلیل پیروی آنها از هوای نفسانی خود، از این نعمت محرومشان کرد. پس اینها در ابتدا از هدایت الهی برخوردار شدند، ولی چون ایمان نیاوردند و قبول هدایت نکردند، از هدایت بیشتر بی نصیب ماندند.

در ابتدای سوره منافقون، خدای متعال در وصف ایشان فرموده است:

اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصِيدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ □ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۲) ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ (۱)

روشن است که علت مهر خوردن دلهای منافقان، کفر آنهاست و این مهر بر دل، آنها را از فهم حقایق محروم می سازد. پس خدا ابتدا ایشان را هدایت کرد، یعنی دلهایشان را با حق و حقیقت آشنا فرمود. آنها هم اولاً ایمان آوردند اما بعد چون کافر شدند، خداوند از هدایت بعدی محرومشان کرد به طوری که اصلاً حقایق را نمی فهمیدند.

تعبیر دیگر قرآن درباره کافران چنین است.

مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَادِرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱۰۶) ذَلِكُمْ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (۱۰۷) أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (۱)

این که خداوند کافران را هدایت نمی کند، معنایش این است که یک مرتبه از هدایت اولیه را خداوند نصیب آنها کرد، ولی آنها نخواستند زیر بار آن بروند و منافع زودگذر دنیا را بر سعادت اخروی ترجیح دادند. این کفر (حق پوشی) باعث شد تا خداوند آنها را از مراتب بعدی هدایت خود محروم کند، به این صورت که از طریق قلب و گوش و

چشم خود که مرکز فهم و شنیدن و دیدن است، چیزی نمی فهمند. مهر کردن خدا یعنی این که علم و فهم را به ایشان از طریق قلب و گوش و چشم عطا نکند.

در ذیل همین آیه از حضرت صادق علیه السلام نقل شده که فرمود:

ان رسول الله كان يدعو اصحابه، فمن اراد به خيراً سمع و عرف ما يدعوه اليه، و من اراد به شراً طبع على قلبه فلا يسمع و لا يعقل و هو قوله: «اولئك الذين طبع الله على قلوبهم و سمعهم و ابصارهم و اولئك هم الغافلون» (۱).

پیامبر خدا همه اصحاب خود را دعوت می کرد. آن که (خدا) برایش خوبی خواسته بود، دعوت پیامبر را می شنید و نسبت به آن معرفت پیدا می کرد. و هر که را (خدا) برایش بد خواسته بود بر دلش مهر زده، پس او نه می شنید و نه چیزی می فهمید. و این همان فرموده خداست که: «اولئك الذين...».

در این حدیث شریف تصریح شده بر این که فهم و معرفت به اراده خدای تعالی است که اگر او بخواهد کسی را هدایت کند، از طریق مجاری ادراک، علم و فهم برایش حاصل می شود و اگر نخواهد، او چیزی نمی شنود و نمی فهمد. منظور از نشنیدن این نیست که گوش او معبوب می گردد و مانند آدمهای ناشنوا می شود، مقصود این است که آنچه را از طریق گوش می شنود، نمی فهمد، چون شنیدن یکی از راههای فهم انسان است، ولی گوش سالم، شرط کافی برای فهم شنیدنی ها نیست.

خدا اگر نخواهد از این طریق برای انسان فهم حاصل شود، با این که گوشش سالم است، چیزی نمی فهمد. یا با این که چشمش صحیح است و ظاهراً می بیند، اما چیزی نمی فهمد. توضیح این مطلب در گذشته بیان شد که بسیاری اوقات انسان می خواهد چیزی را بفهمد، لذا خوب گوش می کند و بسیار دقت می کند اما هر چه تلاش می کند، چیزی سر در نمی آورد. و گاهی هم به راحتی و با اولین توجه و حتی بدون توجه اختیاری، همان مطلب برایش روشن و آشکار می شود. معلوم می شود که هر گوش کردنی به فهم آن چه به گوش می رسد، منتهی نمی شود و هر توجه و تأملی به علم نمی انجامد. اینجاست که می یابیم تا خداوند اراده نکند (اراده تکوینی)، هیچ فهم و معرفتی نصیب انسان نمی گردد و هدایت خدا به صورت تکوینی در حق انسان به همین شکل است.

تعبیر دقیقی که در حدیث امام صادق علیه السلام به کار رفته، این است: «عرف ما يدعوه اليه». یعنی نسبت به آن چه پیامبر صلی الله علیه و آله به سوی آن دعوت می کنندف معرفت برایش حاصل می شود. این چیزی است که به اختیار کسی که دعوت پیامبر را می شنود، نیست. چه بسا انسان سخن کسی را می شنود اما آن چه را گوینده در صدد روشن کردنش برای شنونده بوده است، در نمی یابد. مثلاً پیامبر صلی الله علیه و آله تذکر به خدا، معاد، قبر، قیامت و ... می دادند، اما پی بردن افراد به حقانیت تعالیم ایشان چیزی نبود که به خواست خودان مربوط باشد بلکه در این جا فقط خواست خدا دخالت داشته تا این که معرفتهای لازم برای شخص پدید آید، آن گاه کار انسان آغاز می شد که عبارت بود از تسلیم یا عدم تسلیم. در صورت اول خداوند مراتب بعدی هدایت خود را هم نصیب شخص

می کرد و د صورت رد و انکار، او را از هدایتهای بعدی محروم می نمود.

مورد دیگری در قرآن که به همین مطلب اشاره شده، در ابتدای سوره بقره است که فرمود:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۶) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ □ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ □
وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱)

مهر زدن خدا بر دلهای آنان کنایه از این است که راه فهم و شناخت حق را بر ایشان نگشوده است و به همین جهت انذار و عدم انذار پیامبر صلی الله علیه و آله برای آنها هیچ تفاوتی نمی کند، اصلاً انذار در ایشان تأثیری نمی کند و همه اینها به سبب کفر ورزیدن آنهاست: (ان الذین کفروا سواء علیهم...) پس در حقیقت از جهت عقوبت گناه خود مبتلا به این حالت گشته اند.

وقتی از حضرت رضا علیه السلام درباره این آیه شریفه سؤال شد، ایشان در پاسخ فرمودند: الختم هو الطبع علی قلوب الکفار عقوبه علی کفرهم کما

بَلْ طَعِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ (۱) (۲)

ملاحظه می شود که مهر زدن خدا بر دلها کنایه از محروم شدن از فهم و هدایت الهی است، همیشه به خاطر نفاق، کفر و ناشکری نسبت به مراتب قبلی هدایت، از باب عقوبت دامنگیر انسان می شود.

هدایت نکردن خدا ظلم نیست

اما همان طور که بیشتر تذکر داده شد، هدایت بندگان بر خدا واجب نیست و ایشان استحقاق هیچ یک از مراتب هدایت را از طرف خدا ندارند و لا اگر مورد این لطف قرار نگرفتند، ستمی بر ایشان نرفته است. بنابراین همه درجات هدایت الهی از باب فضل او بر بندگان می باشد که خدا بر هر کس که بخواهد، منت می گذارد.

يْمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا □ قُلْ لَأَتَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ □ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۳)

۱-۱. نساء، ۱۵۵.

۲-۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، جلد ۱، صفحه ۱۲۳ و ۱۲۴.

۳-۳. حجرات، ۱۷.

منت گذاشتن در مورد نعمتی، صحیح است که شخص برای دارا بودن آن هیچ حقی بر منعم نداشته باشد. خداوند که راه اهتداء (ایمان آوردن) را به انسانها آموخته است، چون هیچ یک از ایشان مستحق این نعمت الهی نبوده اند، به معنای واقعی کلمه برایشان منت گذاشته است.

با این ترتیب همه مراتب هدایت، لطف و فضل خداست که نصیب بندگانش می شود. لذا اگر انسان نسبت به مراتب اولیه هدایت خدا هم کافر نشود، هیچ حقی برای این که مشمول مراتب بالاتر آن گردد، بر خدا پیدا نمی کند. به عبارت دیگر ایمان آوردن انسان و پذیرفتن هدایت خداوند، باعث نمی شود که به طور ضروری مورد هدایت بیشتر قرار بگیرد. هدایت بالاتر خدا هم چون مراتب اولیه آن از روی لطف و فضل او نصیب انسان می گردد و بنابراین وجوب و ضرورتی بر خداوند ندارد.

پس این که می گوئیم کافر به خاطر تسلیم نشدن به هدایست الهی مبتلا به عقوبت او شده، از هدایت بیشتر محروم می گردد، لازم نمی آورد که مؤمن ضرورتاً از مراتب بالاتر هدایت خدا برخوردار شود. البته اگر خدا مؤمن را از یکی از درجات هدایت خود محروم کند، قطعاً به خاطر عقوبت او نیست. زیرا فرض بر این است که مؤمن در پذیرفتن مراتب قبلی هدایت کوتاهی نکرده و کافر نشده است، بنابراین جایی برای عقوبت او باقی نمی ماند. اما لازمه نبودن عقوبت این نیست که خدا فضل بیشتری نصیب او گرداند. آن چه به طور قطعی می توان گفت، این است که هیچ کس مورد ظلم قرار نمی گیرد. ظلم این است که حقی از کسی پایمال شود و چون بندگان برای این که مورد هدایت الهی قرار بگیرند حقی ندارند، پس هدایت

نشدنشان ظلم در حق آنها نیست. هدایت کردن خدا فضل اوست و هدایت نکردن هم عدم فضل است و نبودن فضل به ظلم نمی انجامد.

پرسش های مفهومی از درس های ۴ تا ۶

۱. چه تفاوتی بین هدایت تکوینی و هدایت تشریحی خدا وجود دارد؟
۲. صنع خدا را در مراحل مختلف تحقق هدایت تشریحی توضیح دهید.
۳. اضلال خدا به چه معناست؟ آیا اضلال الهی مصداق ظلم نیست؟
۴. این اشکال را به طور خلاصه پاسخ دهید: «لازمه صنع خدا بودن هدایت و اضلال، این است که بندگان در ایمان و کفرشان مجبور باشند. چنین اعتقادی مساوی با نفی اختیار و قول به جبر است».
۵. تفاوت «ضال» با «کافر» چیست؟ مراتب و درجات مختلف ضلال را بیان کنید.
۶. منظور از «اعتقاد» چیست؟ رابطه آن را با «معرفت» بیان کنید.
۷. مهر زدن خدای متعال بر دل های کافران و منافقان چه زمانی صورت می گیرد و چه نتایج در بر دارد؟

درس هفتم: ناینایی و ناشنوایی قلب

هدایت و اضلال به خواست خدا

با توضیحات درس گذشته معنای ظاهری بسیاری از آیات قرآن که معمولاً جزء متشابهات محسوب شده و برای برخی غیر قابل قبول است، به راحتی پذیرفته می شود. به عنوان نمونه بعضی از آنها را ذکر می کنیم.

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (۱)

روشن است که وظیفه پیامبر دعوت و تبلیغ بندگان خداست. اما این که کدام یک از آنها به صورت تکوینی هدایت شوند، به خواست خدا بستگی دارد.

إِنْ تَحْرِضْ عَلَيَّ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ ۖ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (۱)

اضلال خدا مطابق با توضیحات گذشته، این است که خدا نخواهد کسی را مورد هدایت خود قرار دهد که در این صورت تلاش هیچ کس حتی پیامبر صلی الله علیه و آله به جایی نمی رسد. این خداست که باید نور علم و معرفت را بر قلب انسان بتاباند تا او را هدایت بهره مند گردد. اگر او نخواهد، دیگران کاری نمی توانند انجام دهند. (۲)

پس آیه مورد بحث هر چند که به پیامبر صلی الله علیه و آله خطاب کرده (ان تحرض علی هداهم) اما مطابق روایات اهل بیت علیهم السلام باید گفت که خدا در این جا خواسته است تکلیف دیگران را معین کند. چون امام صادق علیه السلام فرمود: «نزل القرآن بایاک اعنی و اسمع یا جاره». (اصول کافی، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، حدیث ۱۴). یعنی: قرآن براساس این ضرب المثل عربی نازل شده که: به تو می گویم اما ای همسایه تو گوش کن. نظیر این ضرب المثل در فارسی این است که: «به در می گویند تا دیوار بشنود».

۱-۱. نحل، ۳۷.

۲-۲. البته در بحث از ولایت تکوینی پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت انسان به اثبات می رسد که این ذوات مقدسه بالله قادر هستند که در بندگان خدا از لحاظ روحی و قلبی تغییر و تحول ایجاد کرده، درون آنها را متحول سازند و با عنایت خاصه خود علم و معرفت را به ایشان ارزانی کنند. اما مقام این چهارده معصوم علیهم السلام در حدی است که مشیت آنها مشیت خداست و لذا نمی توان فرض کرد که یکی از اینها هدایت کسی را بخواهد که خداوند نخواسته او را هدایت کند! هر کس را اینها بخواهند هدایت شود، در حقیقت خدا هدایتش را خواسته است.

نظیر این آیه، آیه دیگری است در سوره اعراف که می فرماید:

مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ □ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (۱)

آیه دیگر درباره کسانی است که مورد لعنت خدا قرار گرفته و در نتیجه از تدبر در قرآن نابود شده اند.

أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ (۲۳) أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (۲)

لعنت خدا به معنای دور داشتن او از رحمت خود است و اینها کسانی بوده اند که به خاطر جنایاتشان مستحق لعنت الهی شده اند. نتیجه این دور شدن از رحمت خدا این بوده که آنها کر و کور شده اند. کر و کور شدن آنها نه به این معناست که گوش و چشم آنها از کار افتاده باشد و درست کار نکنند، بلکه منظور این است که از طریق دیدن و شنیدن، علم و فهم هدایت نصیب ایشان نمی گردد. چون گوش

۱-۱. اعراف، ۱۸۶.

۲-۲. محمد، ۲۳ و ۲۴.

وسیله ای است برای فهم شنیدنی ها و چشم ابزاری است برای درک دیدنی ها و اینها مجاری عادی افاضه معرفت به انسان از طرف خدا هستند، بنابراین کور کردن و کر نمودن خدا کنایه از این است که خداوند راه فهم و معرفت را از این طرق بر آنها بسته است، می شنون اما نمی فهمند، می بینند اما درک نمی کنند.

قفل بر قلب

در آیه شریفه تعبیر قفل بر قلب به کار رفته است. وقتی بر چیزی قفل زده می شود، معنایش این است که راه می رود به آن بسته می شود. قلب در کتاب و سنت اشاره به مرکز فهم و آگاه در انسان دارد که چون راه ورود به آن بسته شود، دیگر از علم و معرفت محروم خواهد بود.

نگاهی سریع به موارد استعمال کلمه قلب در قرآن ما را در بررسی دقیق تر مطلب یاری می کند.

لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (۱)

وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۱)

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا (۲)

ملاحظه می شود که ابصار (دیدن) به چشم، سماع (شنیدن) به گوش و فقه و علم و عقل به قلب انسان مربوط دانسته شده است. فقه به معنای علم و فهم است و فقیه به عالم و کسی که دارای فهم عمیقی باشد، اطلاق می شود.

در آن جا که خداوند می خواهد کسی را از نعمت درک و فهم محروم کند، چنین تعبیر فرموده است:

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا (۳)

«اکنه» جمع «کنان» است که به معنای پرده و حاجب چیزی به کار می رود. منظور این است که قلب آنها را از فهمیدن محجوب ساختیم.

سنگین کردن گوشهای ایشان، کنایه از این است که آن چه را می شنیدند،

۱- ۱. توبه، ۹۳.

۲- ۲. حج، ۴۶.

۳- ۳. انعام، ۲۵، اسراء، ۴۶، کهف، ۵۷.

در بعضی موارد هم کوری و ناشنوایی به قلب نسبت داده شده است.

فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (۱)

وَنَطْبَعُ عَلَيَّ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (۲)

در مقام جمع بین آیاتی که بینایی و نایبایی را بر دیدگان و شنوایی و ناشنوایی را به گوشها مربوط دانسته و این آیات که همه اینها را به قلب نسبت داده است، باید به نکته بسیار لطیفی در این بحث توجه نمود.

گوش و چشم، یا شنوایی و بینایی، مجاری ادراک و آگاهی در انسان هستند. خداوند چنین مقدر فرموده که انسانها به طور عادی از طریق دیدن و شنیدن به دیدنی ها و شنیدنی ها علم پیدا کنند. بر همین اساس کسی که از سلامت چشم و گوش برخوردار نیست، از درک این گونه چیزها محروم است.

اما باید توجه کرد که اینها صرفاً ابزارها و وسایلی هستند که در

۱-۱. حج، ۴۶.

۲-۲. اعراف، ۱۰۰.

طریق آگاهی انسانها از شنیدنی ها و دیدنی ها به کار می آیند. علم و آگاهی چیزی است که از کانال اینها بر قلب انسان افزای می گردد. لذا آن دیدن و شنیدنی که منتهی به فهم انسان گردد. بالاخره از طریق قلب خواهد بود.

به تعبیر دقیق تر می توان گفت که: اصولاً هر علمی عبارت است از نوری که قلب انسان را روشن می کند، اما ابزار و وسیله عادی آن طبق سنت پروردگار، چشم و گوش و زبان و ... می باشد. اگر خدا بخواهد، همان علم و فهم را بدون داشتن هیچ یک از این ابزارهای سالم به شخص اعطا می کند. مهم این است که دیدن و شنیدن کار انسان است، ولی تا خدا نخواهد، این دیدن و شنیدن به فهم دیدنی ها و شنیدنی ها نمی انجامد.

این نکته ای است که در گذشته بیان کرده ایم و اکنون نیز بر آن تأکید می کنیم که هر دیدن و شنیدن و چشیدن و لمس کردن، به فهم و آگاهی منتهی نمی شود، همان طور که هر فکر کردن و تأملی هم به حل مجهول انسان نمی انجامد. اینجا همان نقطه ای است که به طور خاص، صنع خدای متعال می باشد. همان خدایی که بدون هیچ یک از این مقدمات و زمینه ها می تواند انسان را از آن چیزها آگاه و مطلع سازد.

بسیار اتفاق افتاده که آدمی چیزی را می بیند یا نوشته ای را می خواند، چشمش هم سالم است، اما از آن سر در نمی آورد. متقابلاً کس دیگری همان چیز را می بیند یا همان نوشته را می خواند و می فهمد و آن گاه که به اولی تذکر می دهد، چه بسا برای او هم مطلب روشن می شود.

هم چنین است شنیدن صداهایی که چه بسا برای انسان نامفهوم باشد،

اما در يك لحظه از همان صدای نامفهوم، مطلبی را می فهمند که در لحظات قبل نمی فهمید، یا ممکن است صداها برایش مفهوم باشد، اما این را که متکلم از گفتن این سخنان چه منظوری دارد، نمی فهمد و بعد بدون این که خودش بخواهد، مقصود متکلم برایش روشن می شود.

چشیدن و لمس کردن و به طور کلی سایر حواس آدمی نیز چنین است.

در مورد تفکراتی هم که بدون خواست و توجه انسان به علم منتهی می شود، بیشتر توضیحات کافی داده شده است.

پس آن جا که قرآن می فرماید:

لَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا (۱)

یا این که:

وَنَطْبَعُ عَلٰی قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَّا يَسْمَعُونَ (۲)

ندیدن و نشنیدن در این آیات نه به معنای آن است که اینها از نعمت سلامت چشم و گوش محروم می شوند و یا این که مانعی از این که صدا به گوش آنها یا نور به دیدگان آنها برسد، جلوگیری می کند. این گونه نیست، بلکه منظور این است که اینها با این که مانند دیگران می بینند، اما هم چون دیگران از دیدن به علم و آگاهی نمی رسند و با این که مانند دیگران می شنوند، اما هم چون دیگران از صداها حقیقت را تشخیص نمی دهند. یعنی آن چه مهم است، فهم و درک آنهاست نه سلامت اعضا و جوارح آنها.

این مطلب به صراحت در آیه ۴۶ سوره حج آمده است که: «کوری مربوط به دیدگان آنها نیست بلکه مربوط به قلبهای ایشان است».

اهل بیت علیهم السلام در فرمایش های خود برای این که مطلب را برای

۱-۱. اعراف، ۱۷۹.

۲-۲. اعراف، ۱۰۰.

دوستان خود واضح و روشن سازند، صحبت از گوشها و چشمهای قلب کرده اند که غیر از گوشها و چشمهای سر انسان است. در مورد دیدگان قلب از امام صادق علیه السلام نقل شده که خطاب به شیعیان خود فرمودند: انما شیعتنا اصحاب الاربعه الاعین، عینان فی الراس، و عینان فی القلب. الا و الخلائق کلهم كذلك الا ان الله عزوجل فتح ابصارکم و اعمی ابصارهم. (۱)

همانا شیعیان ما چهار چشم دارند، دو چشم در سر و دو چشم در قلب، توجه داشته باشید که همه خلائق (انسانها) چنین هستند با این تفاوت که خدا دیدگان شما را گشوده و دیدگان آنها را کور کرده است. آن دیدگانی که خداوند برای شیعیان اهل بیت علیهم السلام گشوده و برای دیگران نگشوده است، دیدگان قلب آنهاست نه دیدگان سر و لذا هیچ کدام نابینا به معنای ظاهری نیستند. همان چیزهایی را که شیعیان می بینند، بقیه هم می بینند، اما برای آنها معنایی دارد که برای بقیه ندارد.

کسی که از لحاظ ظاهری کور نیست، می تواند قرآن را بخواند یا احادیث اهل بیت علیهم السلام را مطالعه کند، اما آیه تلاوت قرآن و مطالعه احادیث در قلوب افراد تأثیر یکسان دارد؟ آیا همان چیزی که از این راهها نصیب شیعیان می شود، بهره دیگران هم می گردد؟ اگر هر دو گروه ظاهراً کور نیستند و به طور یکسان توانایی مطالعه دارند، چرا تأثیرهای متفاوت می پذیرند؟ مطالعه یک حدیث ممکن است سبب

باز شدن ابوابی از علوم حقیقی برای شیعه باشد در حالی که همان حدیث برای غیر شیعه این اثر را ندارد. با این فرض که هر دو اهل تفکر هستند و قصد آنها فهمیدن مراد حدیث باشد، آیا می توان گفت که هر دو یک چیز می فهمند؟ اینجاست که خواست تکوینی خدا دخالت می کند. بله، اگر خدا بخواهد هر دو یک چیز را می فهمند، اما مطابق ادله نقلی - که نمونه آن گذشت - خدا نخواست است که شیعه و غیر شیعه یک جور بفهمند، خدا دیدگان قلب شیعه را باز کرده تا آنها چیزهایی بفهمند که بقیه نمی فهمند. این به خاطر آن است که شیعه تسلیم هدایت اولیه الهی شده و نسبت به آن کفر نورزیده است، ولی غیر شیعه که در مرتبه اول، هدایت خدا را دیده و فهمیده اند و می دانستند که باید تسلیم شوند، عصیان و کفر ورزیدند. لذا آنان مبتلا به عقوبت الهی شده و از فهم قلب محروم گشته اند. این است که دیگر قرآن و احادیث برایشان آن تأثیری را ندارد که برای شیعیان دارد. آن چه ما بر آن تأکید داریم، نقش خدای متعال در هدایت انسانهاست که دقیقاً در مرحله فهم و درک آدمی دخالت دارد، بدون آن که بخواهیم در دیگر زمینه ها تأثیر خدا را نفی کنیم. چشم را خدا خلق کرده، سلامتی را خدا داده، نوری که وسیله دیدن است خدا آفریده و ... اما همه اینها بین مؤمن و کافر مشترک است، آن چه به مؤمن داده و به کافر نداده است، همان فهم و درکی است که محل بحث می باشد و به دیدگان قلب انسان مربوط است.

در مورد گوشهای دل حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که خطاب به سلیمان بن خالد فرمودند:

یا سلیمان، ان لك قلباً و مسامع. و ان الله اذا اراد ان يهدى عبداً، فتح مسامع قلبه. و اذا اراد به غير ذلك، ختم مسامع قلبه فلا يصلح ابداً. و هو قول الله تعالى: «ام على قلوب افعالها».(۱)

ای سلیمان، تو قلبی و گوشهایی داری، و خداوند اگر بخواهد بنده ای را هدایت کند، گوشهای قلب او را باز می کند. و اگر غیر از این را برای او بخواهد، گوشهای قلبش را مهر می کند و در نتیجه او هرگز صالح نخواهد شد. و این مطلب همان چیزی است که خدای متعال فرمود: «آیا بر قلبهای ایشان قفلهایی است (که نمی توانند قرآن را بفهمند)؟».

همان توضیحاتی که درباره دیدگان مطرح شد، درباره گوشهای آن هم جاری است. این حدیث در ذیل آیات ۲۳ و ۲۴ سوره محمد صلی الله علیه و آله وارد شده که بیشتر به طور کامل آنها را نقل کردیم. صحبت از کسانی بود که مورد لعنت خدا قرار گرفته و کور و کر شده اند. قرآن می فرماید: آیا اینها در قرآن تدبر نمی کنند یا این که بر قلبهایشان قفل زده شده است؟ تدبر کردن در قرآن فعل اختیاری انسان است. یک احتمالی که مورد سؤال خدا قرار گرفته، همین است که آیا در قرآن تدبر نمی کنند. اما احتمال دیگر این است که نکند بر قلبهای آنها قفل زده سشده و این غیر از تدبر نکردن در قرآن است. این چیزی است که به اختیار آنها نیست، یعنی با وجود قفل بر قلب اصلاً نمی توانند در قرآن تدبر کنند و بنابراین آن محصولی که تدبر در قرآن برای مؤمنان دارد،

برای اینها ندارد.

امام صادق علیه السلام در توضیح قفل بر قلب فرموده اند. که خداوند گوشهای قلب اینها را می بندد. در نتیجه اینها هر چند به ظاهر ناشنوا نیستند، اما شنیدنی ها آن تأثیری که در قلوب مؤمنان می گذارد، در قلوب اینها نمی گذارد.

امام صادق علیه السلام در توضیح قفل بر قلب فرموده اند که خداوند گوشهای قلب اینها را می بندد. در نتیجه اینها هر چند به ظاهر ناشنوا نیستند، اما شنیدنی ها آن تأثیری که در قلوب مؤمنان می گذارد، در قلوب اینها نمی گذارد. مثلاً آیات قرآن را اینها هم مانند بقیه می شنوند، اما آن چه از طریق شنیدن آیات الهی برای مؤمنان حاصل می شود، برای اینها حاصل نمی گردد. حقانیت پیامبر صلی الله علیه و آله و معاد و خوف از عذاب خدا برای اینها پیدا نمی شود. انسان وقتی می شنود که خطری در نزدیکی او تهدیدش می کند، به ترس و وحشت افتاده، آرام نمی گیرد. این وقتی است که گوشهای قلب انسان باز است و نزدیک بودن خطر را می فهمد. اما کسی که گوشهای قلبش بسته است، همان سخنان را می شنود ولی احساس خطر نمی کند. دلیلش این است که از طریق شنیدن متوجه خطر نمی شود. پس شنیدن راهی است برای فهمیدن و عالم شدن انسان و شرط منتهی شدن شنیدن به فهم، این است که گوشهای قلب انسان بسته نباشد. قفل خدا بر قلب، گوشهای آن را مسدود می کند و به همین جهت از هدایت الهی محروم می گردد. لذا امام صادق علیه السلام فرمود: اگر خدا بخواهد راه هدایت کردن خدا همین است که سخن حق را به بنده اش بفهماند و او از حقانیت مطلب آگاه و مطلع سازد و اگر نخواهد کسی را هدایت کند، او را از این فهم و درک بهره مند نمی سازد.

پس به طور خلاصه منظور از دیدگان قلب و گوشهای آن، راههای فهم و درک آدمی است که باز بودن و بسته بودن آنها به خواست خدا

بستگی دارد و هدایت خدا از این راهها به انسان می رسد. سلامت چشمها و گوشهای سر، شرط کافی برای سلامت قلب نیست. چه بسا چشم و گوش ظاهری انسان سالم باشد، اما هدایت خدا نصیب او نگردد. شرط لازم هم نیست، چون خدا قادر است هدایت خود را از غیر طریق چشم و گوش سر در قلب انسان وارد کند. همان چیزی که برای افراد سالم از طریق دیدن و شنیدن حاصل می شود، اگر خدا بخواهد، از طریق غیر معمول به افراد ناسالم می رسد. مثلاً شنیدن آیات قرآن با دیدن معجزات پیامبر صلی الله علیه و آله چه اثری می تواند در افراد شنوا و بینا بگذارد؟ حقانیت وحی الهی و صدق دعوی رسول خدا صلی الله علیه و آله از این طریق برای آنها روشن می شود. همین آثار را خداوند بدون شنیدن وحی و دیدن معجزه می تواند در قلب ناشنوا و نابینا ایجاد کند. افراد سالم نیز از راه شنیدن و دیدن، تنها وقتی خداوند به صورت تکوینی اراده کند، پی به حقانیت وحی و صدق رسول خدا صلی الله علیه و آله می برند.

پس دیدن و شنیدن با چشم و گوش سر نه شرط لازم و نه شرط کافی برای فهمیدن حقانیت خدا و رسول و امام و ... نمی باشد. آن چه مهم است، خواست تکوینی خدا نسبت به هدایت شخص است. اما البته همان طور که بیشتر گذشت، سنت عادی و اکثری خدا این بوده که بندگانش با استفاده از دیدن و شنیدن ظاهری، هدایت شوند و او هم معمولاً از همین راهها هدایت خود را نصیب ایشان می کند. وجود این سنت الهی نباید ما را از نقش اساسی و محوری خواست تکوینی خدا در هدایت بندگان غافل کند.

درس هشتم: شرح صدر (۱)

نحوه هدایت و اضلال خداوند

یکی دیگر از آیات قرآن که به روشنی نحوه هدایت و اضلال خداوند را بیان کرده، در سوره انعام است. □
فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ □ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ □ كَذَلِكَ يَجْعَلُ
اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (۱)

در این آیه، سخن از شرح صدر و ضیق قرار دادن آن به عنوان مصادیق هدایت و اضلال الهی به میان آمده است.

شرح صدر انسان به وسیله نور الهی

ابتدا باید منظور از شرح صدر را توضیح دهیم. برای این منظور از خود قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام کمک می گیریم. در

آیه دیگری از قرآن نظیر همین تعبیر ذکر شده است.

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ (۱)

ملاحظه می شود که فراخ شدن سینه برای تسلیم شدن، ملازم با دارا شدن نور از جانب خداوند می باشد.

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که بعد از تلاوت این آیه شریفه فرمودند:

«ان النور اذا وقع فى القلب انفتح (انفسح) له و انشرح» (۲).

وقتی نور در قلب می افتد، قلب به خاطر آن باز شده (وسعت پیدا کرده) و گشاده می گردد.

در ذیل آیه مورد بحث (فمن یرد الله ان یهدیه...) نیز، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در پاسخ به سؤالی درباره «شرح صدر»

فرمودند:

۱- ۱. زمر، ۲۳.

۲- ۲. تفسیر کنز الدقائق، جلد ۱۱، صفحه ۲۹۷.

«نور یقذفه الله فی قلب المؤمن قینشرح له صدره و ینفسح»^(۱).

نوری است که خدا در قلب مؤمن می اندازد و در نتیجه سینه او باز سو گشاده می گردد.

با توجه به این آیات و روایات روشن می شود که منظور از شرح صدر، باز و گشاده شدن سینه انسان است. سینه محل واقع شدن قلب است که اگر از جانب خدا مورد افاضه نور قرار گیرد، گشاده می شود.

البته منظور از فراخی سینه، گشاده شدن اجزای بدن نیست، همان طور که منظور از نور هم نور حسی نیست. قلب هم مرکز فهم و درک در انسان می باشد. با این ترتیب مراد از نوری که بر قلب مؤمن می افتد چیست؟ پاسخ این پرسش در روایات اهل بیت علیهم السلام آمده است. در اینجا به دو مصداق مهم آن در روایات اشاره می کنیم و موارد دیگر را فعلاً متعرض نمی شویم.

نور علم

مصداق اول، نور علم است که در حدیثی از امام صادق علیه السلام به این صورت ذکر شده است:
لیس العلم بالتعلم. انما هو نور یقع فی قلب من یرید الله تبارک و تعالی ان یهدیه. فان اردت العلم فاطلب اولاً فی

نفسك حقیقه العبودیه و اطلب العلم باستعماله و استفهم الله یفهمك (۱).

علم با آموختن حاصل نمی شود. آن نیست مگر نوری که در قلب آن که خدای تبارک و تعالی بخواهد او را هدایت کند، می افتد. پس اگر علم می خواهی ابتدا حقیقت زندگی را در خود جستجو کن و از طریق به کار بستن علم، آن را طلب کن و از خدا طلب فهم کن تا به تو بفهماند.

نکات جالب توجهی در این حدیث شریف وجود دارد:

یکی این که علم صنع خداست و با آموختن به دست نمی آید. یعنی آموختن، سبب پیدایش علم برای انسان نیست. علم را خداوند ایجاد می کند در قلب کسی که بخواهد هدایتش کند. آموختن می تواند به عنوان مقدمه و زمینه برای اعطای خدا مطرح باشد که طبق سنت عای خود پس از ایجاد زمینه توسط انسان، علم را در قلب او ایجاد کند. این سنت یک شرط لازم و ضروری نیست، چون خدا ممکن است بدون وجود او هم کسی را عالم کند.

دوم این که علم، نوعی هدایت بنده به وسیله خداست. با دارا شدن علم حقایقی برای انسان مکشوقیت، مصداق راهنمایی خدای متعال است. بنابراین یاد گرفتن بعضی از اصطلاحات و پر شدن ذهن از بعضی مفاهیم بدون آن که این اصطلاحات و مفاهیم نوعی واقع نگری و کاشفیت از حقیقت داشته باشند، مصداق علم حقیقی نیست.

به تعبیر دقیق تر با استفاده از مطالب گذشته می توان گفت که صرف شنیدن، دیدن، فکر کردن و ... اینها هیچ یک علم نیست. علم آن اثر تکوینی است که از این مجاری در قلب انسان به وجود می آید و او را آگاه و مطلع از واقعیات می سازد. سوم این که علم یک حقیقت نوری دارد و خاصیت نور، کشف از واقع است و لذا علم، واقعیات را برای انسان کشف می کند. این تعبیر نشان می دهد که علم، حقیقتی خارج از وجود عالم دارد. انسان به خودش نورانیته ندارد و پس از اعطای علم توسط خداست که قل او منور به نور علم می گردد. پس سنخ عالم غیر از سنخ علم است.

توضیح بیشتر این مطلب را به محل خودش موکول می کنیم. (۱)

چهارم این که وظیفه انسان برای جلب عنایت الهی در اعطای علم و هدایت، چند چیز است: حقیقت بندگی خدا را در خود خواستن، به کار بستن علم خود و عمل به آن و از خدا طلب فهم کردن. در ادامه حدیث توضیح حقیقت بندگی از زبان امام صادق علیه السلام آمده است که ما فعلاً از نقل آن خودداری می کنیم.

نور امام علیه السلام

مصدق دیگر نوری که خدا به وسیله آن، مؤمنان را هدایت می کند، نور امام علیه السلام می باشد که در احادیث به «نور الله» تعبیر شده است. در آیات متعددی از قرآن که تعبیر «نور» یا «نور الله» به کار رفته، مراد از آن امام علیه السلام است. در این جا به نمونه هایی از این قبیل اشاره می کنیم:

يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (۱)

از امام هفتم علیه السلام در توضیح ابتدای آیه شریفه چنین نقل شده است:
یریدون و لیطفئوا ولایه امیر المؤمنین علیه السلام بأفواههم.
می خواهند با دهانهایشان ولایت امیر المؤمنین علیه السلام را خاموش کنند.
و در بیان معنای «و الله متم نوره» فرمودند:

و الله متم الامامة. و الامامة هی النور. (۲)

ولی خداوند امامت را به اتمام می رساند و امامت همان نور است.

هم چنین در ذیل این آیه شریفه:

فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا ۖ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۳)

از ابو خالد کابلی نقل شده که امام باقر علیه السلام به او فرمودند:

۱-۱. صف، ۸.

۲-۲. اصول کافی، کتاب الحجّة، باب ان الائمة عليهم السلام نور الله عزوجل، حدیث ۶.

۳-۳. تغابن، ۸.

«يا ابا خالد، النور و الله الائمة من آل محمد صلى الله عليه و آله الى يوم القيامة. و هم و الله نور الله الذى انزل و هم و الله نور الله فى السموات و فى الارض. و الله يا ابا خالد، لنور الامام فى قلوب المؤمنين انور من الشمس المضيئة بالنهار. و هم و الله ينورون قلوب المؤمنين و يحجب الله عزوجل نورهم عنم يشاء فتظلم قلوبهم»^(۱).

ای ابو خالد، به خدا مراد از نور، امامان از آل محمد علیهم السلام تا روز قیامت هستند. و قسم به خدا که ایشان همان نور خدا هستند که فرو فرستاده است. و قسم به خدا که ایشان نور خدا در آسمانها و در زمین هستند. و قسم به خدا ای ابو خالد! همانا نور امام در دلهای مؤمنان از خورشید درخشنده در روز نورانی تر است. و قسم به خدا که ایشان (ائمه) دلهای مؤمنان را نورانی می کنند و خدا نور آنها را از هر کس که بخواهد محجوب می کند و در نتیجه دلهایشان تاریک می گردد.

مورد دیگر آیه نور در قرآن کریم است که در قسمتی از آن می فرماید:

نُورٌ عَلَيَّ نُورٍ ۖ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ^(۲)

از امام صادق علیه السلام در تفسیر این قسمت از آیه شریفه چنین نقل شده است:

۱-۱. اصول کافی، کتاب الحجّة، باب ان الائمة عليهم السلام نور الله عزوجل، حدیث ۱.

۲-۲. نور، ۳۵.

«نور علی نور» امام منها بعد امام. «یهدی الله لنوره من یشاء» یهدی الله للائمة من یشاء. (۱)

منظور از «نور علی نور» امامی از او (فاطمه علیها السلام) بعد از امام دیگر است، و منظور از این که «خدا هر کس را بخواهد به نور خویش هدایت می کند». این است که خدا هر کس را بخواهد به امامان هدایت می کند.

اینها برخی از آیات و روایاتی است که «نور» و «نور الله» را در مورد امام علیه السلام به کار برده اند. توضیح مختصری که در این جا لازم به نظر می رسد، این است که اضافه شدن نور به خدا معنایی غیر از معنای اضافه شدن آن به امام علیه السلام را می دهد. در حدیث ابو خالد کابلی هر دو تعبیر «نور الله» و «نور الامام» به کار رفته است. منظور از «نور الله» یعنی نوری که از خداست و منظور از «نور الامام» یعنی نوری که در وجود امام علیه السلام و بلکه عین ایشان است. وقتی خدا بخواهد کسی را هدایت کند، قلبش را منور به نور امام علیه السلام می کند، یعنی معرفت امام علیه السلام و محبت ایشان را در قلب او قرار می دهد. این همان نور خداست که هر کس را بخواهد، به وسیله آن منقلب کرده، از تاریکی های جهل و گمراهی خارج می سازد. پس شناخت امام و مقام امامت، قلب انسان مؤمن را منور می کند و این لطفی است که خدا در حق مؤمنان انجام داده و دیگران را از آن محروم فرموده است. آنها که از نور معرفت امام علیه السلام بهره نبرده اند، دل‌هایشان تاریک است و این تاریکی نتیجه عدم لطف خدا در حق آنها می باشد.

بنابراین آشنا کردن خدا بندگانش را با امام علیه السلام و مقام امامت، از مهمترین مصادق نوری است که خدا در دل مؤمن می اندازد و به این وسیله باعث شرح صدر او می گردد، همان طوری که نور علم هم قلب انسان را منور کرده، موجبات فراخی سینه را که در ظرف قلب است، فراهم می آورد. پس طبق آیه شریفه ۱۲۵ از سوره انعام اگر خدا بخواهد کسی را هدایت کند، یکی از راههایش منور کردن قلب او به نور علم و معرفت است که از مهمترین موارد آن نور معرفت امام علیه السلام می باشد. این وقتی میسر می گردد که گوشهای قلبش را باز می کند تا سخن حق در آن وارد شده، نورانی اش کند.

از امام صادق علیه السلام در توضیح همین آیه شریفه چنین نقل شده است:

ان الله تبارک و تعالی اذا اراد بعبد خيراً نکت فی قلبه نکتة من نور و فتح مسامع قلبه ... و اذا اراد بعبد سوء... سد مسامع قلبه ... ثم تلا هذه الاية: «فمن یرد الله ان یهدیه ...» (۱).

خدای متعال اگر بخواهد خیری به بنده برساند، در قلب او یک نقطه نورانی قرار می دهد و گوشهای قلبش را باز می کند،... و اگر بخواهد به بنده بدی برسد... گوشهای قلبش را می بندد... سپس آیه را تلاوت فرمودند.

در این حدیث شریف، هم به باز کردن گوشهای قلب اشاره شده و هم به قرار دادن نور در آن، که توضیح هر دو مطلب گذشت.

۱-۱. توحید صدوق، صفحه ۴۱۵، حدیث ۱۴، ۱ اصول کافی، کتاب التوحید، باب الهدایة انما من الله عزوجل، حدیث ۲.

درس نهم: شرح صدر (۲)

اشاره

در دروس گذشته در مورد قسمت اول آیه ۱۲۵ سوره انعام (شرح صدر) توضیحاتی دادیم. در این درس در مورد قسمت دوم آیه یعنی ضیق و حرج بودن سینه توضیح می دهی. سپس به بررسی تأثیر صنع خدا در اختیار انسان می پردازیم.

ضیق و حرج بودن صدر

در حدیثی از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

اعلموا ان الله اذا اراد بعبد خيراً شرح صدره للاسلام... و اذا لم يرد الله بعبد خيراً و كله الى نفسه سو كان صدره ضيقاً حرجاً. (۱)

بدانید اگر خدا بخواهد به بنده ای خیر برساند، سینه اش را برای

تسلیم شدن گشاده فرماید... و اگر نخواهد به بنده ای خیر برساند، او را به حال خودش رها می کند و سینه او تنگ و بسته خواهد بود.

تفاوت این حدیث با حدیثی که در انتهای درس گذشته نقل شد، در قسمت دوم آنهاست که به جای تعبیر «اذا اراد بعبد سوء» جمله «اذا لم یرد بعبد خیراً» آمده است. هر دو جمله یک معنا را می رسانند و آن همان چیزی است که در توضیح «اضلال» خداوند بیان کردیم. اگر خدا بنده اش را هدایت نکند، او را در گمراهی نگه داشته و معنای اضلال خدا هم همین است. اگر در ترجمه اضلال، گمراه کردن تعبیر کنیم، واقعیت مسئله تغییری نمی کند. حدیث اخیر به خوبی بر این نکته دلالت می کند که خداوند اگر بخواهد بنده اش در گمراهی بماند، او را به حال خودش رها می کند، یعنی کاری به کار او نخواهد داشت و چون بنده به اختیار خودش هدایت نمی شود، اگر خدا از او دستگیری نکند، در گمراهی باقی خواهد ماند.

پس تعبیری هم چون «اذا اراد الله بعبد سوء» یا «اذا ارا بعبد شراً» و امثال آن، معنایی غیر از «اذا لم یرد الله بعبد خیراً» نمی دهند. روشن است که این کار از طرف خدا نسبت به بندگانش هیچ قبیحی ندارد، زیرا همان طور که بارها بیان شد، هدایت کردن بنده به وسیله خدا فضل اوست که بدون هیچ گونه استحقاقی از طرف بنده، به او داده می شود.

بنابراین اگر در مورد خدا نخواهد با فضل خود با بنده اش رفتار کند، ظلمی به او نکرده و کار قبیحی انجام نداده است. به خصوص که معمولاً خدای متعال به عنوان عقوبت با بنده خود چنین عمل می کند. یعنی در ابتدا هدایت را نصیب بنده اش می کند، اگر بنده ایمان آورد که خدا او را

از هدایت بیشتری بهره مند می سازد و اگر کافر شود، چه بسا ابواب دیگری از هدایت خود را بر او بگشاید تا بلکه او را به تسلیم آورد، اما در صورت اصرار بر کفر یا حتی بدون آن، خدا ممکن است از روی عدل خود، بنده ای را مبتلا به عقوبت کفر گرداند. در همین آیه مورد بحث جمله آخر آن، قرینه ای است بر این که اراده اضلال از طرف خدا نسبت به بنده ای است که در ابتدا از نعمت هدایت خدا بهره مند شده اما ایمان نیاورده (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) و به خاطر کفر خود به عدل خدا گرفتار آمده است. عقوبتی که در این آیه به آن اشاره شده، محروم کردن او از هدایت بیشتر است که به فرمایش امام صادق علیه السلام نتیجه این است که خدا دیگر کاری به کار این بنده کافر خود ندارد. اگر خدا کاری به بنده اش (در امر هدایت او) نداشته باشد، گوشهای قلب او را باز نمی کند و لذا سخن حق در او هیچ تأثیری نخواهد کرد. تعبیر آیه این است که: «يجعل صدره ضياً حرجاً» یعنی: سینه او را تنگ و بسته می سازد.

«ضيق» و «حرج» دو حالت قلب هستند که به صدر (سینه) نسبت داده شده اند. چون سینه ظرف قلب است، حکم مظروف (قلب) به ظرف نسبت داده شده است.

از امام صادق علیه السلام در توضیح این دو تعبیر چنین نقل شده است:

قد يكون ضيقاً و له منفذ يسمع منه و يبصر. و الحرج هو الملتئم الذي لا منفذ له يسمع [به] و لا يبصر منه. (۱)

گاهی سینه تنگ می باشد ولی راه نفوذ دارد که از طریق آن می شنود و می بیند. اما خرج منظور حالتی است که به هم آمده و راه نفوذی ندارد تا از طریق آن بشنود و ببیند.

در حدیث دیگری که از امام باقر علیه السلام نقل شده حضرت برای آن که معنای خرج را توضیح دهند. انگشتان خود را به هم چسبانند به طوری که نه چیزی داخل آنها می شد و نه چیزی می توانست از آن خارج گردد. عین عبارت این است:

ضم اصابعه كالشيء المصمت الذی لا یدخل فیه شیء و لا یرج منه شیء. (۱)

«مصمت» یعنی «الذی لا جوف له» چیزی که درونش خالی نیست و توپر می باشد، بنابراین نه چیزی وارد آن می شود و نه چیزی از آن خارج می گردد.

پس عقوبت خدا به این است که گاهی قلب بنده را تنگ می کند به طوری که سخن حق به سختی در آن نفوذ می کند و بنده به راحتی تحت تأثیر حق و حقیقت قرار نمی گیرد. در این حالت راه فهم حقیقت بر او بسته نیست، اما آن طور که مؤمنان، سریع و راحت مطلب برایشان روشن می شود و از مواجهه با حقیقت متأثر و منقلب می گردند، برای ایشان چنین حالتی وجود ندارد. یک آیه قرآن با یک حدیث از اهل بیت علیهم السلام را عده ای ممکن است به طور یکسان بشنوند یا مطالعه کنند، ما تأثیر آن در قلوب ایشان کاملاً متفاوت باشد. بعضی بسیار سریع و عمیق تحت تأثیر قرار

می گیرند و بعضی دیگر ممکن است با تذکرات و تنبهاات دیگری مطلب برایشان روشن شود و بعضی هم چه بسا اصلاً تحت تأثیر قرار نگیرند.

دسته اول کسانی هستند که خداوند در همان ابتدا نور علم و هدایت را در قلب ایشان می تاباند و لذا دارای سینه ای گشاده می گردند و زود منقلب می شوند. دسته دوم را خداوند به راحتی و سریع مورد لطف هدایت خود قرار نمی دهد، بلکه با قدری تأخیر و پس از پیدا شدن شرایط خاصی هم چون تذکرات و ارشادات دیگری - آن هم نه خیلی عمیق - تحت تأثیر هدایت خود قرار می دهد.

اما گروه سوم را اصلاً با حق و حقیقت آشنا نمی کند و هیچ نوری در قلب ایشان نمی اندازد. تعبیر «حرج» برای قلب در این حالت صدق می کند، زیرا اصلاً راه نفوذ قلب بسته است، نه چیزی وارد آن می شود و نه از آن خارج می گردد. این حالت عقوبت سخت تری است که خدا بنده اش را به آن مبتلا می کند.

تأثیر صنع خدا در تسلیم اختیاری انسان

به هر حال همه حالات قلب انسان به دست خداست و نقش بنده فقط در موضعی است که پس از انقلاب روحی خود اتخاذ می کند. این که انسان تحت تأثیر چه عواملی قرار گیرد و چه اندازه منقلب شود، هیچ کدام به اختیار او بستگی ندارد. قلب در لغت به معنای زیر و رو کردن است و شاید وجه تسمیه قلب در انسان این باشد که تحت تأثیر عوامل مختلف قرار گرفته، زیر و رو می شود. این تحول و زیر و رو شدن به دست خود انسان نیستند خدا قلب را متحول می کند، یا از طریق اسباب عادی و یا بدون دخالت این اسباب. برای همین است که اگر خدا

بخواهد لطف بیشتری در حق بنده اش بکند، قلب او را بیشتر و عمیق تر متأثر از حقیقت می سازد. انسان وقتی به طور عمیق تحت تأثیر چیزی قرار بگیرد، مختارانه تسلیم آن می شود.

گاهی مواجهه با یک حقیقت تأثیر چندانی در روح انسان نمی گذارد و در این صورت انگیزه قوی برای تسلیم شدن به آن وجود ندارد. مثلاً وقتی فضایل اخلاقی و علمی کسی را انسان مشاهده می کند و او را برتر از خود می یابد، تحت تأثیر این حقیقت قرار می گیرد و عقل بر او حکم می کند که به فضیلت و برتری او بر خود گردن بنهد. اقرار و تسلیم به این امر یک فعل اختیاری است، اما همین فعل اختیاری به دو عامل بستگی دارد:

یکی وسعت اطلاع و آگاهی او از فضایل شخص مذکور و دیگری عمق تأثیری که این اطلاعات در قلب و روح او گذاشته است. هر چه میزان آگاهی انسان از کمالات یک شخص وسیع تر باشد و یا به صورت عمیق تری تحت تأثیر هر یک از کمالات او قرار گرفته باشد، زودتر و راحت تر با اختیارش تسلیم شده، اقرار به فضیلت او خواهد کرد.

این دو عامل هیچ کدام به اختیار خود انسان نیستند و هر دو صنع سخدای متعال می باشند. اما خدا برای آن که خیر بیشتری به بنده اش برساند، به وسیله این عوامل زمینه تسلیم اختیاری او را بیشتر و بهتر فراهم می کند و با این کار در عین حال که اختیار را از بنده اش سلب نمی کند، اما کاری می کند که او هم معتقد و هم اهل عمل به حق بشود.

به عنوان مثال اعتقاد به خدا یک عمل اختیاری است و لذا کسی که خدا را شناخته، عقلاً مکلف به این اعتقاد است و در صورت عدم

اعتقاد، مستحق مؤاخذه و کیفر از طرف خدا خواهد بود. ملائک ایمان به خدا همین اعتقاد به اوست، همان طور که معیار کفر به خدا، عدم اعتقاد و تسلیم نشدن به اوست.

با این که این امر کاملاً اختیاری است اما در عین حال بستگی دارد به عمق معرفت انسان نسبت به خدا و تأثیر این معرفت در روح او.

هر چه قدر این تأثیر شدیدتر و عمیق تر باشد، بنده سریعتر و راحت تر به خدا اعتقاد پیدا می کند و اهل عمل و اطاعت از او می شود. ممکن است درجه ضعیف معرفت خدا شخص را منقلب نکند، اما اگر قدری شدت پیدا کند، همان شخص، دیگر مقاومت نکند و در نتیجه با میل و رغبت تسلیم شود، همین طور است تسلیم و اعتقاد به پیامبر صلی الله علیه و آله و اطاعت از ایشان که دقیقاً بستگی دارد به میزان و شدت معرفت انسان نسبت به آن حضرت که هر چه قدر قویتر باشد، زودتر و ساده تر حاصل می شود. در مورد اعتقاد به ائمه علیهم السلام و فروع دین هم مسئله به همین شکل است.

بنابراین کسی که با سوء اختیار خود پس از معرفت به خدا و سول و امامان، تسلیم ایشان نشده، با آنها مخالفت می ورزند، اگر معرفت بیشتری نصیبشان شود - یعنی حقانیت آنها بیشتر برایشان روشن شود و شدیدتر تحت تأثیر قرار بگیرند - چه بسا همین افراد با حسن اختیار و میل و رغبت، تسلیم شده و اعتقاد به حقانیت ایشان پیدا کنند. ایجاد این معرفت بیشتر و عمیق تر به دست خداست و خدا به این وسیله قادر است که معاندترین و لجوج ترین افراد را به تسلیم در برابر حق و حقیقت بیاورد، بدون آن که اختیار ایشان را سلب کند. اختیار

انسان در قبول یا رد آن حقیقتی است که خدا برایش روشن کرده است.

بنابراین برای این که آنها تسلیم حقیقت بشوند، لازم نیست سکه خدا اختیار ایشان را سلب کند، بلکه کافی است درجه علم و معرفت آنها را بالا ببرد و شدیدتر کند. آنها هم وقتی از لحاظ روحی به شدت تحت تأثیر حقیقت قرار بگیرند، با اختیارشان تسلیم می شوند و عناد و لجاجت را کنار می گذارند.

تا این جا این فرض را توضیح دادیم که بنده در اثر شدت معرفتی که خدا به او عطا می کند، ممکن است با اختیار تسلیم شود و از سر طوع و رغبت ایمان بیاورد. فرض دیگر مسئله این است که طوع و رغبتی در او نباشد بلکه با کراهت و بی رغبتی اما با اختیار تسلیم شود.

در همان مثالی که بیان شد، در نظر بگیرید که انسان به فضایل علمی و معنوی در کسی معرفت پیدا کند و جداً تحت تأثیر آنها قرار بگیرد، اما چون از او خوشش نمی آید، دوست ندارد که به برتری و فضیلت او اعتراف و اقرار نماید. در عین حال، بزرگی و عظمت او آن قدر برایش روشن شده که به خود اجازه انکار فضیلت او را نمی دهد. در چنین حالتی ممکن است که با اختیارش تسلیم شده، به برتری او اقرار کند، اما همین کار را بدون رغبت با کراهت انجام دهد. کراهت داشتن از چیزی مانع اختیاری بودن آن نمی شود. یک عمل اختیاری را انسان ممکن است از روی میل و رغبت و یا با بی میلی و کراهت انجام دهد. اینجا هم تسلیم و اعتقاد شخص، اختیاری است، ولی بدون رغبت و با کراهت این کار را می کند.

ایمان با کراهت!

با این توضیحات یکی از احادیث بسیار جالب که برای بعضی توهم جبر را به وجود آورده و در حل آن به مشکل افتاده اند، معنایش کاملاً روشن می شود. این حدیث را مرحوم کلینی با سند خود از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرمودند:

ان الله اذا اراد بعبد خيراً امر ملكاً فاخذ بعنقه فادخله في هذا الامر طائعاً او كارهاً. (۱)

اگر خدا خیر بنده ای را بخواهد به یک فرشته فرمان می دهد تا گردن او را بگیرد و در این امر او را داخل کند (او را معتقد به امامت کند) چه با طوع و رغبت و چه از روی بی رغبتی و کراهت.

این حالت در همه انسانها می تواند وجدانی باشد که وقتی حقانیت چیزی کاملاً روشن می شود و انسان به شدت تحت تأثیر آن قرار می گیرد، اگر رغبتی به قبول آن نداشته باشد، ممکن است با کراهت تسلیم شده، به حقانیت آن اعتراف و اقرار نماید. در مورد امر امامت و ولایت اهل بیت علیهم السلام هم همین طور است. خداوند قادر است که کسی را آن چنان تحت تأثیر حقانیت تشیع قرار دهد که او حتی اگر میل و رغبتی هم به قبول آن نداشته باشد، تسلیم شود و با اختیار آن را بپذیرد. منظور از این که خدا کسی را داخل در این اعتقاد کند، همین است نه این که اختیار را از بنده سلب کند. در صورت سلب اختیار دیگر نمی توان او را معتقد به امامت به حساب آورد. اعتقاد یک امر اختیاری است و با جبر نمی سازد.

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب الهدایة انھا من الله عزوجل، حدیث ۴.

اشاره

در درس پیشین در ادامه توضیح آیه ۱۲۵ سوره انعام مطالبی در مورد شرح صدر و تأثیر آن در تسلیم اختیاری انسان مطرح کردیم. نقش هدایت خدا در عاقبت به خیری در توضیح آیه، قسمتی از یک حدیث امام صادق علیه السلام را آوردیم که اکنون می خواهیم قسمتهای دیگری از آن را نقل کنیم. و با توجه به آنها، درباره آیه مورد بحث توضیح کامل تری بدهیم. این حدیث در ضمن نامه ای است که امام صادق علیه السلام به جماعت شیعیان فرستاده اند و مرحوم کلینی آن را در ابتدای کتاب الروضه نقل کرده است. و اعلمو ان الله ان اراد بعبد خيراً شرح صدره للاسلام فاذا اعطاه ذلك انطلق لسانه بالحق و عقد قلبه عليه فعمل به فاذا جمع الله له ذلك، تم له اسلامه و كان عندالله ان مات على

ذلك الحال من المسلمين حقاً. و اذا لم يرد الله بعبد خيراً و كله الى نفسه و كان صدره ضيقاً حرجاً فان جرى على لسانه حق لم يعقد قلبه عليه. و اذا لم يعقد قلبه عليه، لم يعطه الله العمل به. فاذا اجتمع ذلك عليه حتى يموت و هو على تلك الحال كان عند الله من المنافقين و صار ما جرى على لسانه من الحق الذي لم يعطه الله ان يعقد قلبه عليه و لم يعطه العمل به حجة عليه يوم القيامة. فاتقوا الله و سلوه ان يشرح صدوركم للاسلام و ان يجعل السننكم تنطق بالحق حتى يتوفاكم و انتم على ذلك و ان يجعل منقلبكم منقلب صالحين قبلكم. و لا قوة الا بالله. و الحمد لله رب العالمين. (۱)

بدانید که اگر خدا بخواهد به بنده ای خیر برساند، سینه اش را برای تسلیم شدن گشاده فرماید. و وقتی چنین کند زبانش را به (گفتن) حق گویا کند و او اعتقاد به آن پیدا می کند (تسلیم حق می شود) و در نتیجه اهل عمل به آن می شود. و آن گاه که خدا همه اینها را برای او فراهم کند، اسلامش کامل شده و اگر با همین حال از دنیا برود، نزد خدا جزء مسلمانان حقیقی خواهد بود. و اگر نخواهد به بنده ای خیر برساند، او را به حال خودش رها می کند و سینه اش را تنگ و بسته خواهد بود. در نتیجه اگر حقی بر زبانش جاری شود، اعتقاد به آن پیدا نمی کند (تسلیم حق نمی شود). و

چون اعتقاد پیدا نکرده خداوند توفیق عمل به آن را به او نمی دهد. و آن گاه که این خصوصیات (بی اعتقادی و ترک عمل) تا زمان مرگ در او باشد و او با همین حال از دنیا برود، پیش خدا جزء منافقان خواهد بود و همان حقی که بر زبانش جاری شده اما توفیق اعتقاد و عمل به آن را از طرف خدا پیدا نکرده. در روز قیامت حجتی علیه او خواهد شد. حال که چنین است پس تقوای الهی پیشه کنید و از خدا بخواهید تا سینه هایتان را برای تسلیم شدن فراخ کند و کاری کند که زبانهایتان به سخن حق گویا شود و تا هنگام مرگ بر همین حال شما را نگه دارد و این که عاقبت شما را هم چون عاقبت صالحان پیش از شما قرار دهد. و قدرتی نیست مگر از خدا. و ستایش از آن خدای رب العالمین است.

با توضیحات گذشته روشن می شود که هر چن تسلیم شدن، عمل اختیاری انسان است، ولی خداوند زمینه آن را با علم و معرفتی که در قلب او قرار می دهد و روح او را منقلب و متأثر می سازد، عملاً فراهم می کند. در این صورت با اختیار خود هم سخن حق را اظهار می کند و هم اقرار و اعتراف به حقانیت آن می کند و به تعبیر دیگر به آن معتقد می شود. «عقد قلبه علیه» یک عمل اختیاری و درست به معنای اعتقاد پیدا کردن به چیزی است. علاوه بر این، اهل عمل به حق هم می شود، چون عمل از اعتقاد ناشی می شود و کسی که چیزی را پذیرفت و تسلیم آن شد، اهل عمل به آن هم می شود. مثلاً کسی که حقانیت امر به نماز را از طرف خداوند فهمید و قبول کرد یعنی تسلیم شد و به آن معتقد گردید، اهل انجام آن هم می شود. در این صورت حقیقت اسلام که همان تسلیم است، به طور کامل در او تحقق یافته است، چون هم

معرفت دارد، هم اعتقاد و به اعتقاد هم عمل می کند. چنین کسی اگر با همین حال از دنیا برود، مسلمان واقعی (مؤمن) از دنیا رفته است.

اما کسی که خدا نخواهد به او خیر برساند، او را به حال خود رها می کند و این در واقع عقوبت سوء اختیار خودش است، چون وقتی حق را شناخت، تسلیم آن نشد و با این عمل زمینه رفتار عادلانه خدا را نسبت به خود فراهم کرد. او می توانست با تسلیم شدن به هدایت اولیه خدا مقدمه فضل بیشتر او را نسبت به خود ایجاد کند ولی چنین نکرد.

حال خداوند در عین آن که می تواند باز هم در حق او فضل کند و از عقوبت او در گذرد، اما نمی خواهد چنین کند (و چنین کاری از طرف خدا نسبت به بنده قبیح نیست). لذا معرفت بیشتری به او نمی دهد و او را تحت تأثیر درجه بالاتری از علم و هدایت خود قرار نمی دهد، یا به تعبیری که بیشتر گفته شد، مجاری ادراک قلبش را باز نمی کند. چنین شخصی هر چند که حقایق را به زبان اظهار می کند و خود را موافق و معتقد نشان می دهد، اما در واقع اعتقادی به آن چه می گوید، ندارد و چون معتقد نیست، اهل عمل به آن هم نیست (برای این که عمل فرع بر اعتقاد است). بنابراین اگر با همین حال از دنیا برود، خدا او را جزء منافقان قلمداد می کند، یعنی کسانی که چیزی را به زبان می گویند، ولی آن را قبول ندارند.

حجت خدا برای چنین کسی تمام است. زیرا خدا هدایت اولیه خود را به او عطا کرد و او حق را شناخت، اما تسلیم نشد و خدا از الطاف بعدی خود محرومش کرد. او می توانست با حسن اختیار خود موجبات دستگیری بیشتر خدا را از خود فراهم کند و با اعتقاد پیدا کردن به حقی که در ابتدا شناخت، ابواب دیگری از هدایت الهی را بر روی خود

بگشاید، اما این کار را نکرد و لذا اختیارش خود را از هدایت الهی محروم کرد. لذا هم نسبت به این که تسلیم هدایت اولیه خدا نشد، مقصر است و هم نسبت به این که هدایت‌های بعدی نصیبش نشد. این آدم نسبت به مراتب بالاتر هدایت که خدا از آنها محروم کرد، جاهل مقصر است نه جاهل قاصر و بنابراین حکمش با مستضعفی که تقصیری در جاهل بودنش ندارد، فرق می‌کند. علاوه بر اینها نسبت به این که بر طبق حق و حقیقت عمل نکرده نیز مسئول و مقصر است و خدا می‌تواند بابت همه اینها او را مؤاخذه و عقاب کند.

هدایت و اضلال در آخرت

حدیث دیگری که در توضیح همین آیه شریفه وارد شده نکات دیگری از آن را روشن می‌کند. این حدیث را مرحوم صدوق در کتاب التوحید به سند خود از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل کرده است.

من یرد الله ان یهدیه بایمانه فی الدنیا الی جنته و دار کرامته فی الاخره، یشرح صدره للتسلیم لله و الثقه به و السکون الی ما وعده من ثوابه حی یتمئن الیه. و من یرد ان یضله عن جنته و دار کرامته فی الاخره لکفره به عصیانه له فی الدنیا، یجعل صدره ضیقاً حرجاً حتی یشک فی کفره و یضطرب من اعتقاده قلبه حتی یصیر کانما یصعد فی السماء. كذلك یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون. (۱)

اگر خدا بخواهد کسی را به خاطر ایمانش در دنیا به سوی بهشت و خانه شرافتمند خود در آخرت هدایت کند، سینه او را برای تسلیم شدن به خدا و اطمینان به او و آرامش یافتن نسبت به وعده های پاداشش فراخ می کند تا حالت طمأنینه نسبت به آنها در او ایجاد شود.

و اگر بخواهد کسی را به خاطر کفر و سرکشی اش نسبت به خدا در دنیا به سوی بهشت و خانه شرافتمند خود در آخرت، هدایت نکند و از آن دور نماید، سینه اش را تنگ و بسته می کند تا این که در کفر خود به شک افتاده و قلبش از اعتقادی که داشته به ستوه آمده و کار به آنجا می کشد که گویی در آسمان متصاعد می گردد. خداوند کسانی را که ایمان نمی آورند این گونه به پلیدی مبتلا می سازد.

در این حدیث هدایت و اضلال خدا نسبت به جایگاه بنده در آخرت مطرح شده است. خدا مؤمن را به خاطر ایمانش در دنیا، به سوی جایگاه خوب و بهشت برین هدایت می کند، ولی کافر را به خاطر کفرش در دنیا، از رفتن به بهشت محروم می سازد (اضلال). این معنا از هدایت و اضلال هیچ تعارضی با معنایی از آن که پیشتر بیان شد و مربوط به هدایت و اضلال خدا در دنیاست، ندارد، بلکه نتیجه و ثمره آن است. کسی که خدا در دنیا هدایتش می کند، در آخرت هم او را در بهشت جای می دهد و آن کس را که از هدایت خود محروم می کند، در آخرت هم از بهشت محروم می نماید. پس آن چه در این حدیث درباره هدایت و اضلال بیان شده، لازمه معنایی است که پیشتر، از این دو تعبیر بیان شده بود.

عقوبت کافر در دنیا

ضمناً در این روایت تصریح شده که اراده اضلال خدا، عقوبت اوست که دامنگیر کافر به خاطر کفر و عصیانش می شود. نکته دیگر در این حدیث معنایی است که از اسلام در آیه مورد بحث، منظور است. حضرت رضا علیه السلام را به تسلیم معنا کرده اند که هم لغت این معنا را تأیید می کند و هم احادیث دیگر که حقیقت اسلام را همان تسلیم دانسته اند. تسلیم البته یک عمل اختیاری است، ولی شرایط لازم برای انجام این عمل را خداوند برای مؤمن فراهم می کند که طریقه آن در توضیحات گذشته با بهره بردن از فرمایش های اهل بیت علیهم السلام دانستیم. چیزی که در این جا مورد تأکید قرار گرفته، اثر این تسلیم در دنیا برای مؤمن است که همانا اطمینان به خدا و آرامش یافتن نسبت به وعده های پاداش او می باشد و این نعمت بزرگی برای مؤمن به حساب می آید. حالت آرامش و طمأنینه که برای مؤمن در اثر تسلیم به خدا و اطاعت از او حاصل می شود، بسیار گرانبها و از مهمترین پاداشهای خداست که در دنیا نصیب مؤمن می کند. این حالت نشان دهنده ظرفیت بالای مؤمن می کند. این حالت نشان دهنده ظرفیت بالای مؤمن در تحمل هدایت خدا و باور عمیق او نسبت به حقانیت اعتقادش می باشد که همه اینها مربوط به شرح صدر اوست.

در مقابل، یکی از عقوبتهای خدا نسبت به کافر در دنیا این است که در کفر خود هم آرامش و طمأنینه ندارد و خدا آن چنان سینه او را تنگ می کند که از اعتقاد خود به ستوه می آید و تحمل کفرش را هم نمی تواند بکند، لذا به بی قراری و اضطراب مبتلا می شود و هیچ چیز

برای او آرامش بخش نیست، تا آن جا که گویی بخار شده، به آسمان می رود. «یصعد» فعل مضارع از باب تفاعل است و تصعد به معنای بخار شدن می باشد. تشبیه حال کافری که به شک مبتلا شده و تحمل خودش برایش غیر ممکن شده، به بخاری که در آسمان متصاعد می شود، ظاهراً از جهت بی قراری آنهاست. همان طور که بخار در زمین قرار ندارد و به آسمان می رود، چنین کافری هم آرامش و قرار ندارد و نسبت به خودش بی تابی می کند و از خود می گریزد، این حالت یکی از سخت ترین حالت‌های روحی است که تحملش از عذاب‌های جسمانی به مراتب سخت تر می باشد. ولی همان طور که گفته شد، عقوبتی است که کافر به خاطر کفرش در دنیا می چشد.

با ان توضیحات جمله آخر آیه شریفه معنایش روشن می شود، یعنی این که چگونه خداوند، کافران را مبتلا به پلیدی می سازد. «رجس» در لغت به معنای پلیدی است و شامل پلیدیهای ظاهری هم چون کثافت و آلودگی و پلیدیهای روحی و معنوی مانند نادانی، غفلت، شک و ... می گردد. اینها اموری هستند که انسان طبعاً از آنها متنفر است و پاک بودن از آنها را برای خود، امتیاز و کمال می داند. البته این گونه پلیدیها نوعاً غیر اختیاری است و انسان بدون این که بخواهد، به آنها مبتلا می شود، هر چند که ایجاد زمینه ها و اسباب عادی آنها نظیر گناه به اختیار او بستگی دارد.

مطابق حدیثی که ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده، منظور از «رجس» در آیه مورد بحث، شک است (۱).
که با آن چه از روایت امام

رضا علیه السلام فهمیده می شود، کاملاً تطبیق می کند. حالت شکی که کافر به آن مبتلا می شود و او را از خودش متنفر می کند، همان پلیدی مورد نظر در آیه شریفه می باشد که نتیجه تنگی و مسدود شدن قلب کافر است.

پس این که فرمود: (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا- يؤمنون) به این معناست که: «این چنین خداوند کافران را به شک گرفتار می کند». یعنی وقتی خداوند کافر را از نور هدایت و معرفت خود محروم کند و او را به حال خودش بگذارد، در حقیقت تحت مراقبت و حفظ خدا نبوده، لذا شیطان بر او مسلط می شود و او را به وسوسه و تردید و اضطراب می اندازد. پس به شک انداختن کافر به وسیله خدا به این معناست که خدا کاری نمی کند تا او به شک نیفتد، یعنی او را از فضل خود محروم می کند و با او بر طبق عدل رفتار می کند. این در حالی است که خدا هر لحظه می تواند اراده کند و با اعطای نور معرفت و هدایت خود، شک کافر را از بین ببرد و یا اصلاً کاری کند که او تسلیم شود و دست از کفر خود بردارد.

اینها همه در حالی است که اختیار شخص در پذیرش هدایت خدا و رد آن همواره محفوظ بوده، از این جهت مجبور نیست. جهات دیگر مسئله هم اصلاً جزء اعمال او نیست تا بحث جبر یا اختیار نسبت به آن مطرح شود. بنابراین شبهه جبر در هیچ یک از این حالات پیش نمی آید.

لزوم طلب هدایت دائمی از خدا

درس عبرتی که از این آیه شریفه گرفته می شود، همان توصیه ای است که در رساله امام ششم علیه السلام خطاب به شیعیان آمده است.

سلوه ان یشرح صدور کم للاسلام....

یعنی از خدا بخواهید تا شرح صدر برای تسلیم شدن به شما موهبت کند. این چیزی است که هر کس در لحظه لحظه عمر خود باید از خدا بخواهد و دائماً سعی کند تا خود را تحت مراقبت و حفظ ویژه او قرار دهد. حالات قلب انسان بسیار مختلف و متنوع است و هر لحظه ممکن است از اوج به حضيض برسد. لذا هیچ گاه انسان نمی تواند مطمئن باشد که اگر الان تسلیم شدن به خدا و پذیرش هدایت او برایش سهل و آسان است و مبتلا به ضیق صدر نمی باشد، در هر لحظه بعد هم این حالت در او باقی بماند. اصولاً هدایت آن به آن و لحظه به لحظه بر قلب انسان افزه میس شود و این طور نیست که اگر یک بار شامل حال بنده ای بشود و او هم تسلیم آن گردد، دیگر خیالش راحت باشد که در آینده هم این حالت باقی خواهد ماند.

انسان در هر لحظه احتیاج به دستگیری و هدایت الهی دارد و اگر یسک آن به حال خودش رها شود، در گمراهی فرو خواهد غلتید. نور علم و هدایت آن که در یک لحظه قلب انسان را روشن می کند، باقی بودنش در لحظات بعد به اراده خدا و ادامه لطف او بستگی دارد. نباید کسی تصور کند که بدون لطف خدا قادر است که نعمت هدایت او را - ولو در یک لحظه - برای خود حفظ کند.

بی جهت نیست که خدای مهربان هر مسلمانی را مکلف کرده که در اوج حالات روحی خود - یعنی نماز - شبانه روزی ده بار با تلاوت فاتحه الكتاب از خدا طلب هدایت کند. این که انسان دائماً بگوید: «اهدنا الصراط المستقیم» و هدایت را از سویدای قلبش از خداوند بخواهد، می تواند به لطف خدا او را در مسیر هدایت حفظ کند و روز

به روز حتی لحظه به لحظه قلبش را بیشتر و عمیق تر تحت تأثیر انوار معرفت و علم الهی قرار دهد و در نتیجه مراتب تسلیم و ایمانش هم بالا برود.

در عیون اخبار الرضا علیه السلام در توضیح «اهدنا الصراط المستقیم» این طور نقل شده است:

استرشاد لادبه و اعتصام بحبله و استزاده فی المعرفة بریه و بعظمه و بکبریائه. (۱)

این آیه ارشاد خواستن از خدا درباره ادب نسبت به او و نیز چنگ زدن به ریسمان الهی و هم چنین فزونی طلب کردن در معرفت نسبت به پروردگار و بزرگی و کبریائیت اوست.

حدیث دیگری از امام حسن عسکری علیه السلام درباره معنای این آیه نقل شده که فرمودند:

آدم لنا توفیقک الذی به اطعناک فی ماضی ایامنا حتی نطیعک کذلک فی مستقبل اعمارنا. (۲)

معنای آیه این است که: «خدایا توفیقی را که وسیله اطاعت ما از تو در گذشته ایام بود، در حق ما مستدام بدار تا همان گونه در آینده عمر خود تو را اطاعت کنیم.

با این ترتیب جایی برای این سؤال نیست که مؤمن با این که هدایت شده است، چه نیازی به طلب هدایت دارد.

۱-۱. عیون اخبار الرضا، جلد ۲، صفحه ۱۰۷.

۲-۲. معانی الاخبار، صفحه ۳۳.

نتیجه بحث هدایت و اضلال در بحث معرفت

غرض از بحث نسبتاً طولانی و مفصلی که درباره هدایت و اضلال خدا در فصل دوم مطرح شد، این بود که نقش خداوند و سهم انسان در این باب کاملاً شناخته شود به طور خلاصه نتیجه مباحث این است که هدایت، یک امر تکوینی و صنع خدای متعال می باشد که از روی فضل خود به هر کس بخواهد، در هر مرتبه و درجه ای که بخواهد، اعطا می کند. سهم انسان فقط در قبول یا رد هدایت خدادادی است که این تسلیم یا انکار می تواند زمینه فضل بیشتر خدا در امر هدایت و یا زمینه عدل او را فراهم آورد.

۱. در مقام جمع بین آیاتی که بینایی و نابینایی را به چشمها و شنوایی و ناشنوایی را به گوشها نسبت داده اند و آیاتی که همه اینها را به قلب مربوط دانسته اند، چه باید گفت؟
۲. سلامت چشمها و گوشهای ظاهری برای سلامت قلب، شرط لازم است یا شرط کافی؟ توضیح دهید.
۳. منظور از «شرح صدر» چیست؟ دو مصداقی را که در روایات برای آن ذکر شده، بیان کنید.
۴. «ضیق» و «حرج» بودن سینه به چه معناست؟ هر یک عقوبت چه کسانی است؟
۵. در تسلیم شدن اختیاری انسان، صنع خدا چگونه مؤثر است؟
۶. منظور از «ایمان با کراهت» را توضیح دهید.
۷. کسی که از هدایتهای مراتب بالاتر، محروم می شود، نسبت به آن هدایتها جاهل قاصر است یا جاهل مقصر؟ چرا؟

۸. هدایت و اضلال در آخرت به چه معناست و رابطه آن با هدایت و اضلال در دنیا چیست؟
۹. منظور از عبارت «کانما یصعد فی السماء» که به عنوان عقوبت کافر در دنیا بیان شده، با توجه به حدیث ذیل آیه چیست؟
۱۰. از احادیث ذیل آیه «اهدنا الصراط المستقیم» چه حقیقتی آشکار می شود؟

فصل ۳ – دلالت احادیث معرفت

درس یازدهم: احادیث معرفت (۱)

اشاره

نتیجه ای که از مباحث فصل گذشته در بحث «معرفت» گرفته می شود، این است که چون اصل و محور هدایت خدا، معرفتهایی است که به بنده اش عطا می کند، پس همه آن چه را درباره «هدایت» بیان شد، می توانیم در مورد «معرفت» هم جاری بدانیم. با این ترتیب احادیث وارد شده در بحث معرفت، معنای واضح و روشنی پیدا می کنند که ما در حد اشاره به نقل بعضی از آنها می پردازیم.

احادیث معرفت در کافی

مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی احادیث مربوط به این بحث را در کتاب التوحید در چهار باب متوالی آورده است: در باب «البيان و التعريف و لزوم الحجه» شش حدیث در باب «اختلاف الحجه علی عباده» یک حدیث

در باب «حجج الله على خلقه» چهار حدیث
و در باب «الهدایة انما من الله عزوجل» چهار حدیث
که مجموعاً پانزده حدیث است و اکثر آنها دلالت صریح بر اختیاری نبودن معرفت و صنع خدا بودن آن می کند. ما برای رعایت
اختصار، فقط دو تا از اینها را نقل می کنیم:

حدیث دوم از باب اول پاسخ امام صادق علیه السلام ساست به این سؤال که: «المعرفة من صنع من هي؟» «معرفت صنع کیست؟»
ایشان فرمودند: «من صنع الله. ليس للعباد فيها صنع» «معرفت کار خداست و به اختیار بندگان نمی باشد». (۱)

در این حدیث، معرفت را کار خدا دانسته اند و صریحاً این مطلب را که معرفت کار بندگان باشد، نفی کرده اند.

حدیث چهارم از همان باب این است که: وقتی از امام صادق علیه السلام سؤال شد که: «هل جعل في الناس اداة ينالون بها
المعرفة؟» «آیا در مردم وسیله تحصیل معرفت قرار داده شده است؟» ایشان پاسخ دادند: «لا»: «خیر».

و در پاسخ به سؤال بعدی: «فهو كلفوا المعرفة؟»: «آیا نسبت به تحصیل معرفت مکلف هستند؟» فرمودند: «لا- على الله البيان. لا
يكلف الله نفساً الا وسعها و لا يكلف الله نفساً الا ما اتاها»: «خیر. بیان بر خداست. خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانش مکلف
نمی کند و خدا هیچ کس را جز به آن چه به او داده است، تکلیف نمی کند». (۲)

۱-۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب البیان و التعریف و لزوم الحجّة، حدیث ۲.

۲-۲. همان، حدیث ۵.

در این حدیث به روشنی از بندگان نسبت به تحصیل معرفت، رفع تکلیف شده، زیرا که توان این کار را خداوند به ایشان نداده است.

به طور کلی، تکلیف در جایی صحیح است که اختیار در کار باشد. در غیر افعال اختیاری تکلیف قبیح است و خداوند کاری را که قدرت بر انجامش را به انسان نداده است، بر او تکلیف نمی کند. معرفت هم چیزی است که در حوزه افعال اختیاری انسان نمی باشد و او تنها پس از اعطای معرفت از جانب خدا (بیان الهی) وظیفه اش به حکم، عقل، پذیرفتن و تسلیم شدن نسبت به آن می باشد.

مثلاً درباره معرفت خدا، اگر انسان در پرتو نور عقل (که خود نوعی هدایت تکوینی از جانب خداست) به مصنوع بودن مخلوقات تنبه پیدا کرد (که این صنع خدای متعال است) این تنبه می تواند زمینه ای باشد برای اعطای معرفت خدا از جانب خودش که اگر چنین شود، تکلیف بنده این است که آن را بپذیرد و به خدایی خدا گردن بنهد. اختیار انسان در تسلیم و رد آن چه نسبت به آن معرفت پیدا کرده است، مطرح می شود و لذا تکلیف او هم در همین حد است. در این جا نه جلب توجه اولیه نسبت به موضوع بودن اشیاء به اختیار بنده بوده و نه شناخت خدا از این طریق به خواست او بستگی داشته است.

البته گاهی خداوند معرفتی را پس از ایجاد مقدمات و زمینه هایی که به اختیار بنده است، عطا می فرماید که در آن صورت چه بسا بنده مکلف به انجام آن مقدمات باشد. مثال این مورد را پیشتر بیان کرده ایم که گاهی شخص در شرایطی به سر می برد که حقانیت اسلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برایش روشن نشده (یعنی هنوز معرفت نسبت به

پیامبر صلی الله علیه و آله ندارد) اما چیزهایی را درباره او می شنود که عقلاً احتمال جدی می دهد که ایشان بر حق باشند. چنین کسی وظیفه عقلی اش این است که به تحقیق و بررسی پردازد. خدا ممکن است چنین مقدر کرده باشد که در صورت تلاش و جستجوی او، معرفت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به او عطا کند و در غیر آن صورت، او را از آن محروم سازد، در این صورت کوتاهی او در انجام تکلیفش او را از شناخت پیامبر صلی الله علیه و آله و حقانیت اسلام محروم می کند و بنابراین مقصر خواهد بود. البته خدا می توانست بدون انجام هیچ عملی معرفت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به او عطا کند، ولی فرض این بود که چنین نخواست و عطای خود را متوقف بر انجام مقدمه ای از ناحیه بنده کرده است.

پس به هر حال در ایجاد معرفت به وسیله خدا، بنده اگر سهمی داشته باشد، حداکثر ایجاد زمینه ها و مقدمات غیر ضروری آن است سو در هر معرفتی که فرض وجود چنین مقدماتی بشود، دخالت انسان را هم در ایجاد آن می توان فرض کرد.

در خدا شناسی با توجه به درجات مختلف معرفت خدا، آن چه قطعاً می توان گفت، این است که انسان پس از شناخت ابتدایی از خداوند و آشنا شدن با وظیفه بندگی او، خود را عقلاً مکلف به اطاعت و عبادت او می داند و این عبادت می تواند مقدمه ای برای نیل به معرفت بیشتر و بالا-تر خدای متعال باشد که در صورت انجام آن، مورد لطف بیشتر او قرار می گیرد. حال اگر در انجام آن کوتاهی کند، چه بسا که از معرفت عمیق تر نسبت به خدای متعال محروم شود و یا حتی همان معرفت پیشین را هم از دست بدهد، یعنی خدا در حق او با عدل خود رفتار کند

و لذا به خاطر ناشکری و ناسپاسی او، از اعطای معرفت به او دریغ فرماید و از هدایت به ضلال آورد. این یک سنت کلی الهی است که اگر کسانی را هدایت کرد، این هدایت را از آنها سلب نمی کند مگر بعد از اتمام حجت بر ایشان. این مطلب در ادامه حدیثی که از اصول کافی نقل کردیم، به این صورت آمده است که راوی درباره این آیه قرآن از امام صادق علیه السلام سؤال می کند:

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ (۱)

حضرت در توضیح قسمت آخر آیه فرمودند:

حتی يعرفهم ما یرضیه و ما یسخطه. (۲)

بعد از آن که سرضا و سخط خود را به ایشان بشناساند.

معرفت رضا و سخط خدا وظیفه انسان را در تحصیل رضا و پرهیز از سخط او روشن می کند و در این صورت اگر به وظیفه اش عمل کند، از نعمت هدایت محروم نمی شود و چه بسا از مراتب بالاتر آن بهره مند گردد. اما در صورت عمل نکردن به وظیفه ممکن است به عقوبت عمل خود گرفتار شده، همان مرتبه قبلی هدایت را هم از دست بدهد.

۱-۱. توبه، ۱۱۵.

۲-۲. اصول کافی، کتاب التوحید، باب البیان و التعریف و لزوم الحجّة، حدیث ۵.

احادیث معرفت در بحار الانوار

غیر از مرحوم کلینی، علامه مجلسی رضوان الله علیه در کتاب شریف بحار الانوار در بحث عدل و معاد بابتی را تحت عنوان «ان المعرفة منه تعالی» به این موضوع اختصاص داده اند. در این باب ابتدا نمونه ای از آیات مربوطه را با توضیحات مختصری ذکر کرده و سپس سیزده حدیث را در این موضوع نقل کرده اند.

از چهار آیه ای که مرحوم مجلسی در ابتدای باب آورده اند. دو آیه اول مربوط به معرفت خدا در عالم ذر است که این مسئله با مراجعه به احادیث ذیل آن روشن می شود، ولی دو آیه دیگر مربوط به هدایت خداست که شامل همه معرفتهایی که خدا به انسانها عطا می کند، می شود، اعم از معرفت خدا، پیامبر، امام، احکام دین، معاد، برزخ، حساب کتاب و... بعضی از این معارف فقط در دنیا تحقق پیدا می کند و برخی هم در دنیا و هم قبل از دنیا (در عوالم ذر) محقق شده است، مانند معرفت خدا، پیامبر و امامان، بنابراین دلیلی بر اختصاص این آیات به معرفت خدا در عالم ذر وجود ندارد بلکه آیات و روایات در بحث هدایت خدا نوعاً عام است و هر معرفتی را چه در دنیا و چه قبل از دنیا در بر می گیرد.

آیاتی که مرحوم مجلسی به آنها استناد کرده، این دو آیه است:

يْمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا □ قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ □ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۱)

هدایت کردن خدا به سوی ایمان با توجه به توضیحات مفصلی که در معنای هدایت داده شد، شامل همه معرفتهایی می شود که خدا در مسیر سعادت انسان به او عطا می کند. در رأس آنها معرفت خداست، سپس معرفت پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام و شامل معرفت نسبت به سایر اصول دین مانند معاد و احکام شرع و طبیعات در بحث خلقت و عوالم قبل از دنیا (عوالم ذر) و بعد از دنیا (برزخ و قیامت)، رجعت و... می شود. همه اینها جزء معرفتهایی است که در حوزه هدایت خدا قرار می گیرد. روشن شدن و ادراک همه اینها به خواست خدا و صنع اوست. بنابراین دلیلی برای انحصار معنای آیات هدایت خدا به معرفت او وجود ندارد.

روایاتی هم که علامه مجلسی از مصادر مختلف حدیثی در این باب آورده اند، غیر از دو تای آنها (حدیث ۱۱ و ۱۳) که اختصاص به معرفت خدا در عالم ذر دارند، بقیه یا اختصاص به موارد دیگری از معرفت و هدایت الهی دارند و یا عام بوده، شامل همه معرفتهای خدادادی می شوند.

به نمونه ای از این احادیث که هر معرفتی را شامل می شود، توجه کنید:

حدیث اول این باب را محروم علامه مجلسی از کتاب «قرب الاسناد» نقل کرده اند که برنطی از امام هشتم علیه السلام پرسید: «للناس فی المعرفة صنع؟»: آیا مردم در حصول معرفت نقشی دارند؟» فرمودند: «لا»: «خیر».

پرسید: «لهم علیها ثواب؟»: «آیا به خاطر معرفت داشتن، استحقاق پاداش دارند؟» فرمودند: «یتطول علیهم بالثواب كما یتطول علیهم بالمعرفة»: «همان طور که اصل معرفت را بدون هیچ استحقاقی به ایشان لطف می فرماید، پاداش را هم از روی فضل خود به ایشان می بخشد». (۱)

حدیث دوم از «خصال» مرحوم شیخ صدوق نقل شده که به صورت مرفوع در «محاسن» برقی هم آمده است.

امام صادق علیه السلام فرمودند:

سنة اشیاء لیس للعباد فیها صنع: المعرفة و الجهل و الرضا و الغضب و النوم و اليقظة. (۲)

شش چیز به اختیار بندگان نیست: شناخت و نادانی و خشنودی و غضب و خواب و بیداری.

معرفت در مقابل جهل قرار داده شده و معنای عام دارد. اختیاری نبودن همه این امور کاملاً وجدانی است و احتیاج به استدلال ندارد.

۱- ۱. بحار الانوار، جلد ۵، صفحه ۲۲۱، حدیث ۱.

۲- ۲. همان، حدیث ۲.

البته در میان این شش چیز، «رضا» در انسان می تواند به يك معنی اختیاری باشد، مانند «رضا» به قضای الهی که یکی از ارکان ایمان محسوب شده است. در این صورت «رضا» به معنای تسلیم قلبی است، یعنی پذیرفتن قضای خدا از جان و دل که يك عمل اختیاری است. ولی مقابل این معنا از «رضا» تسلیم نشدن و انکار کردن قلبی است که این را نمی توانیم «غضب» بنامیم. غضب به معنای عصبانی شدن و از کوره در رفتن است که اختیاری نیست و نقطه مقابل آن «رضا» به معنای آرامش همراه با خشنودی و رضایت است که این هم اختیاری نیست و در حدیث مورد بحث ظاهراً همین معنا اراده شده که ضد غضب می باشد.

حدیث پنجم در این باب در «محاسن» برقی از امام صادق علیه السلام آمده است که فرمودند:

لم يكلف الله الميعاد المعرفة و لم يجعل لهم اليها سبيلاً. (۱)

خداوند تحصیل معرفت را بر عهده بندگان قرار نداده و راهی هم به سوی آن برای ایشان نگشوده است.

چیزی که به اختیار انسان نیست، راهی به سوی آن ندارد، و معرفت هم از این گونه امور است.

حدیث دوازدهم را هم علامه مجلسی از «محاسن» برقی نقل کرده که وقتی از حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام پرسیدند: «هل فی الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة؟»: «آیا در مردم قدرت تحصیل معرفت وجود دارد؟» فرمودند: «لا، انما هو تطول من الله». «خیر، معرفت لطفی است از

سپس پرسیدند: «افلهم على المعرفة ثواب اذا كان ليس فيهم ما يتعاطون بمنزلة الركوع و السجود الذی امروا به ففعلوه؟»: «حال که معرفت مانند رکوع و سجود که به آن امر شده و انجامش داده اند، اختیاری نیست، آیا به خاطر آن، استحقاق پاداشی دارند؟» حضرت فرمود:

«لا انما هو تطول من الله عليهم و تطول بالثواب»: «خیر، معرفت لطفی است از جانب خدا به ایشان و پاداش هم لطف دیگری به آنهاست».(۱)

در این حدیث و حدیث اول، آن چه امام علیه السلام نفی کرده اند، استحقاق پاداش از طرف خداست نه وجود پاداش. به طور کلی استحقاق پاداش وقتی پیدا می شود که یک عمل اولاً اختیاری باشد و ثانیاً بابت انجام آن وعده پاداش داده شده باشد. بنابراین اختیاری بودن یک عمل شرط لازم - و نه کافی - برای استحقاق پاداش نسبت به انجام آن می باشد. پس اگر انسان عملی را که خدا وعده پاداش نسبت به آن داده است. از سر اختیار انجام دهد، استحقاق آن را پیدا می کند، چون خداوند با وعده خود برای بنده اش این حق را ایجاد کرده که اگر آن عمل خاص را انجام دهد، به او پاداش خواهد داد. در این صورت پاداش ندادن خدا به بنده، اهمال حق او خواهد بود و چون خداوند هیچ گاه خلف وعده نمی کند، این فرض هیچ گاه تحقق پیدا نمی کند. اما چیزی که به اختیار انسان نیست، استحقاق پاداشی هم به خاطر

آن ندارد. بنابراین اگر پاداشی به او داده شود، از باب فضل و لطف خداست نه این که حقی نسبت به گرفتن آن داشته است. معرفت و به طور کلی هدایت خدا از این گونه امور است. چون هدایت صنع بشر نیست. او به خاطر این که مشمول هدایت خدا قرار گرفته، استحقاق هیچ پاداشی را ندارد. بنابراین اگر به کسی که معرفت داده شده، ثوابی هم داده شود، نه در اصل اعطای معرفت و نه ثواب آن، هیچ حقی نداشته و هر دو از باب فضل و لطف خداست. طبق این احادیث خدا بندگانش را به خاطر این که به ایشان معرفت داده، ثواب هم می دهد، اما ۱. این کار لطف دیگری است که بر لطف قبلی خود به ایشان می افزاید. (۱)

به هر حال همان طور که ملاحظه می شود، در این روایات اولاً بحث معرفت به طور کلی مطرح است نه فقط معرفت خدا، و ثانیاً به صراحت، توان تحصیل معرفت و دارا بودن ابزار لازم برای آن از بندگان نفی شده است.

بیان علامه مجلسی درباره معرفت

خود علامه مجلسی پس از نقل این احادیث بیانی درباره آنها دارد که در قسمتی از آن چنین فرموده است:

۱- البته نمی خواهیم بگوییم که هر چیزی اگر اختیاری باشد، انسان به خاطر انجام آن استحقاق پاداش دارد. سخن ما این بود که اگر چیزی اختیاری نباشد، انجام آن انسان را مستحق پاداش نمی کند. از این قضیه شرطیه نمی توان نتیجه گرفت که: اگر چیزی اختیاری باشد، انجام آن استحقاق پاداش می آورد. قضیه اول درست و قضیه دوم نادرست است.

اعلم ان اخبار هذا الباب و كثيراً من اخبار الابواب السابقة تدل على ان معرفة الله تعالى بل معرفة الرسول و الائمة صلوات الله عليهم و سائر العقائد الدينية موهبية و ليست بكسبية. (۱)

آگاه باش که احادیث این باب و بسیاری از احادیث ابواب گذشته دلالت دارند بر این که معرفت خدای متعال و بلکه معرفت پیامبر و ائمه صلوات الله عليهم و سایر عقاید دینی وهبی است نه اکتسابی.

بنابراین از نظر ایشان دلالت احادیث بر این که همه معارف دینی از طرف خدا به بنده اعطا می شود و صنع او نیست، کاملاً روشن است. اما ایشان در ادامه بیان خود سعی می کنند به نحوی مدلول این احادیث را توجیه و تأویل کنند تا اشکال جبر در ایمان و کفر انسانها لازم نیاید و در این مقام شش تأویل بیان می کنند که خودشان اکثر آنها را بعید می شمارند.

ایشان در یکی از رساله های فارسی خود نیز نظیر این بحث را آورده اند. در رساله ای به نام «دفع شبهه حدیث جهل و معرفت» ابتدا حدیث معرفت امام صادق علیه السلام را به نقل مرحوم کلینی آورده اند که شش چیز به اختیار بندگان نیست از جمله معرفت و جهل. سپس فرموده اند: بدان که در معرفت و جهل اشکالی وارد است که موهم آن است که کفار و ارباب مذاهب باطله در کفر خود معذور باشند. (۲)

۱-۱. بحار الانوار، جلد ۵، صفحه ۲۲۴.

۲-۲. مجموعه رسائل اعتقادی، صفحه ۴۴.

ایشان سپس در جواب از این اشکال، هفت وجه بیان کرده اند که اکثر آنها با وجوهی که در بحار الانوار فرموده اند، مشترک است. آن گاه در پایان رساله فرموده اند: تفصیل کلام و ایفای حق مقام در این حدیث شریف که لغزشگاه افهام است، محتاج به بسط طویل الذیلی است که مجال به آن وفا نمی کند. و از ائمه هدای علیهم السلام نهی از تفکر در فروع مسئله قضا و قدر که این از جمله آنهاست وارد شده. لهذا به همین قدر اکتفا نمود. هدانا الله و سائر اخواننا المؤمنین الی الصراط المستقیم. (۱)

علامه مجلسی در «مرآة العقول» نیز به مناسبت شرح این حدیث، همین هفت وجه را بیان کرده اند. (۲)
ما در این جا برای نقل توجیحات مرحوم مجلسی در «بحار الانوار»، «مرآة العقول» و «رساله دفع شبهه حدیث جهل و معرفت» نمی بینیم. کسانی که علاقه مند باشند. برای اطلاع از آنها می توانند به خود کتابها مراجعه کنند. در درس بعد به بررسی شبهه جبر می پردازیم.

۱- ۱. همان، صفحه ۴۸.

۲- ۲. مرآة العقول، جلد ۲، صفحه ۲۳۰ - ۲۳۴.

درس دوازدهم : احادیث معرفت (۲)

اشاره

در درس پیشین که علامه مجلسی احادیث معرفت را موهم جبر دانسته و به تأویل آنها با وجوه مختلفی پرداخته اند.

رفع شبهه از حدیث جهل و معرفت

آن چه در اینجا باید گفت این است که اصلاً شبهه ای نیست تا احتیاج به جواب داشته باشد و مدلول احادیث را بدون هیچ توجیهی می توان پذیرفت. نکته مهم این است که حساب «معرفت» را از «عقیده» یا «اعتقاد» باید جدا کرد. آن چه وهبی و غیر اختیاری است، معرفت است نه عقیده، و آن چه اکتسابی و اختیاری می باشد، عقیده است نه معرفت.

معرفت کار خداست و عقیده کار بنده. یکی دانستن اینها و تفکیک نکردن بین احکام آنها، منشأ بروز شبهه شده است. به طور خلاصه با توجه به توضیحاتی که در بحث هدایت الهی گذشت، روشن شد که معرفت، آن نوری است که خدا در قلب بنده اش

می اندازد و در نتیجه حقیقتی را برایش آشکار می کند و همین، هدایت خدا در حق بندگان است. آن گاه که بنده معرفت برایش حاصل شد، با اختیار خود یا تسلیم آن می شود و یا آن را رد می کند. در صورت اول مؤمن و معتقد، در صورت دوم کافر و بی اعتقاد به آن می باشد. انتخاب یکی از این دو، صنع انسان است.

با این ترتیب همه معرفتها صنع خداست و آن چه مربوط به بندگان می باشد، موضعی است که نسبت به آن معارف اختیار می کنند. پس باید حساب «معارف» را از «عقاید» جدا کرد. این که معرفتها را خدا موهبت می کند، موهبم این اشکال نیست که کفار و ارباب مذاهب باطله در کفر خود معذور باشند. اگر گفته شده بود که عقاید را خدا ایجاد می کند، چنین شبهه ای پیش می آمد. اصلاً به چه دلیل می گوییم که کفار و ارباب مذاهب باطله در کفر خود معذور نیستند؟ آیا جز به این دلیل است که خداوند با اعطای معارف به ایشان حجت را بر آنها تمام کرده است؟! اگر خدا به ایشان معرفت نداده بود، آیا می توانستیم بگوییم در کفر خود معذور نیستند؟! پس کفار به خاطر کفر خود معذور نیستند، چون حقانیت خدا و پیامبر و امام و ... را نشناخته اند، اما زیر بار آن نرفته اند. یعنی آن چه آنها را از معذور بودن خارج می کند، معرفتی است که خدا به آنها داده است و آن چه آنها را مستحق عقوبت الهی می کند، همان کفرشان است که به اختیار خودشان بوده، ربطی به خدا ندارد. بنابراین مدلول این احادیث هیچ شبهه ای را ایجاد نمی کند که نیاز به توجیه و تأویل آنها لازم آید.

استفاده علامه مجلسی از احادیث معرفت

البته مرحوم مجلسی پس از بیان توجیهاات و بعید دانستن بیشتر آنها تصریح کرده اند که طبق ظاهر این احادیث، همه معارف به وسیله خداوند در قلوب بندگان القا می شود و وظیفه ایشان انقیاد نسبت به حق و استکبار نورزیدن در قبول آن است. عین عبارت ایشان چنین است:

الظاهر منها ان العباد انما یكلفون بالانقیاد للحق و ترك الاستكبار عن قبوله، فاما المعارف فانها باسرها مما یلقیه الله تعالی فی قلوب عباده بعد اختیار هم للحق، ثم یكمل ذلك یوماً قیوماً اعمالهم و طاعاتهم حتی یوصلهم الی درجۃ الیقین. و حسبك فی ذلك ما وصل الیک من سیرۃ النیین و ائمة الدین فی تکمیل اممهم و اصحابهم، فانهم لم یحیلوهم علی الاکتساب و النظر و تتبع کتب الفلاسفة و الاقتباس من علوم الزنادقة بل انما دعوهم اولاً الی الازدعان التوحید و سائر المعقائد ثم دعوهم الی تکمیل النفس بالطاعات و لریاضات حتی فازوا باعلی درجات السعادات. (۱)

از ظاهر این احادیث استفاده می شود که تکلیف بندگان صرفاً انقیاد نسبت به حق و استکبار نورزیدن در قبول آن است. اما

معرفتها همگی پس از این که بندگان حق را پذیرفتند، توسط خدای متعال در قلوب ایشان القا می شود. سپس آنها را به اندازه ای که اهل عمل و اطاعت باشند، روز به روز کاملتر می کند تا به درجه یقین برساند.

برای اثبات این امر آن چه از سیره پیامبران و پیشوایان دین در به کمال رساندن امتهای و اصحاب خود رسیده کفایت می کند. ایشان امتهای خود را هرگز به دنبال اکتساب علوم نظری و مطالعه کتب فلاسفه و استفاده از مطالب کفار نفرستاده اند، بلکه در درجه اول فقط اقرار به توحید و سایر عقاید را از ایشان خواسته اند و در مرتبه بعد آنها را از طریق انجام طاعات و عبادات، به تکمیل نفوس خود خوانده اند تا به این وسیله به بالاترین درجه سعادت نایل گردند.

عین همین تعابیر با اختلاف بسیار جزئی در «مرآة العقول» ذیل باب «البیان و التعریف و لزوم الحجة» آمده است. (۱)

استفاده که علامه مجلسی از این احادیث کرده اند، این است که: برای تکمیل نفس و رسیدن به درجه یقین، راهی که پیامبران و امامان پیش روی بندگان خدا گذاشته اند، همانا انقیاد و تسلیم نسبت به معرفتهایی است که خدا در قلوب ایشان القا فرموده است و آنها را به دنبال مسائل نظری و کتابهای فلسفی که محصول تفکرات بشری است، نفرستاده اند و این در سیره پیشوایان دین و رفتارشان با اصحاب خود کاملاً مشهود است.

پیامبر و ائمه علیهم السلام اگر مطالب فلسفی را برای سعادت اصحاب خود مفید می دانستند، یا آنها را به تحصیل این مطالب تشویق می کردند و یا لاقلاً در سخنان خود - لاقلاً با بعضی اصحاب - از آنها استفاده می کردند و بر طبق آن استدلال می فرمودند هیچ کدام از این امور در سیره ایشان مشاهده نمی شود. و با توجه به این که مطالب فلاسفه در زمان ائمه علیهم السلام بعد از ترجمه کتب فلسفی به زبان عربی، رایج و در دسترس بوده است، اگر نگوییم که این مطالب را مضر به عقاید شیعیان می دانستند. بنابراین تصور این که تقویت فکر و تصحیح قیاس و به طور کلی منطق و فلسفه راهنمای استفاده از علوم اهل بیت علیهم السلام باشد، از نظر علامه مجلسی مردود است. البته باید به این نکته توجه کرد که استفاده از عقل و مستقلات عقلیه - که برای فهم آیات و روایات، امری پسندیده و لازم می باشد - ربطی به مطالب فلسفی ندارد. آن چه محل اشکال و بلکه رد امثال مرحوم مجلسی بوده، مطابقت افکار فلسفی با حکم عقل است. بنابراین انکار فلسفه به معنای کنار گذاشتن عقل نیست و از یکی دانستن فلسفه با عقل که گاهی مورد مغالطه قرار گرفته، باید پرهیز کرد.

راهی که پیشوایان دین برای تکمیل نفوس پیروان خود معرفی کرده اند، اطاعت و بندگی خداست. ضرورت این کار هم به برکت عقل برای انسان روشن می شود. در رأس این طاعات، اقرار و اعتقاد به توحید و سایر عقاید حقه می باشد و سپس عمل به فرمایشهای حجت‌های خدا که همه اینها تکمیل نفس را به دست خداوند فراهم می کند. این خداست که بندگانش را درجه به درجه کاملتر می کند و آنها را به

رتبه یقین می رساند. وظیفه عقلی انسانها صرفاً این است که هر معرفتی را خداوند به ایشان موهبت فرموده نسبت به آن، کمال انقیاد و تسلیم را از خود نشان دهند و حق آن را ادا کنند تا برای افاضه درجه بالاتری از معرفت و یقین از ناحیه خداوند، آمادگی پیدا کنند.

این چیزی است که به نظر مرحوم مجلسی از ظاهر احادیث در بحث معرفت که آن را صنع خدا دانسته اند، به روشنی استفاده می شود.

تنها نکته ای که با توجه به توضیحات گذشته در تفاوت بین «معرفت» و «عقیده» باید به فرمایش علامه مجلسی بیفزاییم، این است که اختیار کردن حق از سوی بندگان - که مرحوم مجلسی آن را مقدمه القای معارف توسط خدا دانسته اند (فاما المعارف فانها باسرها مما یلقیه الله تعالی فی قلوب عباده بعد اختیارهم للحق) پس از شناخت حق توسط بندگان است. تا بندگان خدا نسبت به حق معرفت پیدا نکنند، نمی توانند آن را اختیار کنند و این معرفت، چیزی است که قبل از آن که نوبت به اختیار بندگان برسد، توسط خدا در قلوب ایشان القا می شود. اختیار و عدم اختیار حق، همان تسلیم و عدم تسلیم شخص است نسبت به معرفتی که حق بودن آن برایش روشن شده است. بنابراین همیشه صنع خدا قبل از صنع انسان است و تا خدا القای معرفت نکند، اعتقاد (اختیار) یا عدم اعتقاد (عدم اختیار) نسبت به آن معنا ندارد.

اگر این نکته به بیانات علامه مجلسی در استفاده از احادیث معرفت، افزوده شود، شبهه ای که ایشان در مقام پاسخ به آن، شش یا هفت وجه بیان فرمودند، خود به خود از بین می رود و موضوعاً منتفی می شود.

به هر حال اصل و پایه عقیده ایشان در مورد هدایت بندگان به تصریح خودشان، چیزی جز انقیاد کامل و پذیرفتن حقایق که خداوند در قلوب آنها القا می کند، نیست و غیر از این طرز فکر را ایشان صحیح نمی دانند.

بیان فلسفی درباره احادیث معرفت

نقل حاشیه ای که ذیل بیانات مرحوم علامه مجلسی در همین قسمت از بحار الانوار آمده، در این جا به نظر می رسد. متن پاورقی چنین است:

لا- یخفی ان الارادة التي هي مناط الاختيار لا- تتعلق بشيء الا- عن تصور و تصديق سابق اجمالاً او تفصيلاً. فمن المحال ان يتعلق الارادة باصل المعرفة و العلم فيكون اختيارياً من صنع البعد كفعال الجوارح، و هذا هو الذي تذكره الروايات. و اما تفاصيل العلم و المعرفة فهي كسيبة اختيارية بالواسطة بمعنى ان الفكر في المقدمات يجعل الانسان مستعداً لافاضة النتيجة منه تعالى و العلم مع ذلك ليس من افعال الانسان. (۱)

روشن است که اراه - که معیار اختیاری بودن عمل است - به چیزی تعلق نمی گیرد مگر آن که آن چیز سابقاً به صورت اجمالی یا

تفصیلی مورد تصور و تصدیق قرار گرفته باشد. بنابراین محال است که اراده به خود معرفت و علم تعلق پیدا کند تا این که (معرفت و علم) هم چون اعمال جوارح، اختیاری بنده باشد و این همان مطلبی است که روایات بیان می کنند.

ولی جزئیات علم و معرفت می توانند به واسطه اکتسابی و اختیاری باشند به این معنا که فکر کردن در مقدمات، انسان را آماده می سازد تا نتیجه از طرف خدای متعال افزوده گردد و با این حال علم، فعلی از افعال انسان نیست.

در این عبارات، احادیث بحث معرفت بر مبنای فلسفه توضیح داده شده است. علم (حصولی) در فلسفه همان تصور و تصدیق است و تا چیزی مورد تصور و تصدیق قرار نگیرد، متعلق اراده نخواهد شد.

بنابراین اراده متأخر از علم است و لذا فرض ارادی بودن (که معیار اختیار نیت است) را برای علم نمی توان کرد. پس اصل علم یک عمل اختیاری در انسان نیست، ولی جزئیات آن - که منظور معلوماتی است که انسان نسبت به اشیاء پیدا می کند - می تواند به واسطه، اختیاری باشد.

واسطه عبارت است از فکر کردن انسان که مقدمات صغری و کبری را به صورت یکی از اشکال قیاس مرتب کند و این تشکیل قیاس، زمینه ای برای افزوده نتیجه آن از طرف خداوند می شود. با این ترتیب فکر کردن (صغری و کبری را کنار هم چیدن) کار انسان است. اما نتیجه فکر را خداوند در ذهن انسان القا می کند. پس به اعتبار مقدماتی که ایجاد آن در اختیار انسان است، می توانیم علم جزئی انسان را اختیاری بدانیم و منظور از اختیاری بودن علم مع الواسطه همین است.

آن چه درباره پاورقی مذکور می توان گفت این است که: علم غیر از

تصور و تصدیق است. علم همان فهمیدن و نیل به واقع یک چیز است و تصورات ما می توانند معلوم واقع شوند، یعنی فهمیده شوند و کشف گردند. پس تصور یک چیز غیر از علم به آن است. تصدیقات هم به اصطلاح فلاسفه از مقوله فکر هستند که غیر از مقوله فهم و علم می باشند. به هر حال با توجه به توضیحاتی که در اوایل کتاب بیان شد، فکر با علم وجداناً متفاوت است. قیاس در منطق که از صغری و کبری تشکیل می شود، نوع خاصی ساز فکر کردن است و نتیجه آن هم از دیدگاه فلسفی یک فکر دیگر می باشد.

بنابراین از قیاس به اصطلاح منطقی، علم حاصل نمی شود و علم، مقوله دیگری غیر از تصورات و تصدیقات است که هم مقدمات قیاس و هم نتیجه آن از آن جهت است که مفهوم و مکشوف انسان هستند، معلوم می باشند.

پس نتیجه قیاس اگر منظور یک قضیه ذهنیه باشد که از تصورات و تصدیقات (به اصطلاح فلسفه) تشکیل شده، این مساوی با علم نیست، بلکه خود آن قضیه معلوم انسان و متعلق علم او می باشد. علم حقیقتی است غیر از تصورات و قضایا که به اینها تعلق می گیرد.

بنابراین عالم شدن انسان به این نیست که تصویری به تصوراتش افزوده شود. عالم شدن به فهمیدن و کشف حقایق است. از این رو هم صغری و هم کبری و هم نتیجه در صورتی که مورد فهم و کشف واقع شوند، متعلق علم قرار گرفته اند و علم نسبت به هیچ کدام از آنها به اختیار انسان و صنع او نیست و علم را خداوند افاضه می کند. چیزی که هست این است که بعضی از علوم را خدا پس از تفکر در قلب

تفکر یک عمل اختیاری است و می تواند به منزله شرط و زمینه ای برای صنع خای متعال مطرح باشد. اما این شرط، یک شرط لازم نیست و خهداوند اگر بخواهد، می تواند علم و معرفت را بدون هیچ تفکر و تشکیل دادن قیاس از طرف انسان، به او عطا فرماید. کسی ممکن است بدون هیچ گونه فکر و استدلالی به نتیجه ای برسد که دیگری با تفکرات و استدلالات فراوان همان نتیجه را فهمیده است. پس علم در هر حال صنع خدا می باشد، چه از طریق تفکرات نصیب انسان می شود و چه بدون فکر و استدلال. بنابراین اصل فرمایش مذکور که علم را صنع انسان ندانسته اند، کاملاً متین و بجاست، ولی توضیحی که درباره فکر در مقدمات داده شده، فقط بعضی از موارد معرفت را که مسبوق به تفکر انسان است، توجیه می کند. اما می دانیم که هر معرفتی مسبوق به تفکر نیست و صنع خدا هیچ پیش شرط ضروری ندارد. جنس معرفت هم از مقوله فکر نیست و بنابراین نتیجه قیاس که در نظر فلاسفه نوعی فکر است، نباید به عنوان علمی که خداوند آن را افاضه می کند، تلقی گردد.

وجه استناد به ادله نقلی در بحث معرفت

آخرین نکته ای که در بحث از دلالت احادیث مربوط به معرفت بر مطالب گذشته می افزاییم، این است که به طور کلی استناد به ادله نقلی، چه قرآن و چه روایات، در مواردی که مسئله از وجدانیات و مستقلات عقلیه می باشد، جنبه تعبدی محض ندارد و با غیر مستقلات عقلیه متفاوت است.

بسیاری از احکام شرع برای نوع انسانها جزء غیر مستقلات است و در این گونه احکام، استناد به دلایل نقلی صرفاً به خاطر تعبد است، زیرا انسان از آنها هیچ درک عقلانی ندارد. احکام حج از همین قبیل است. این احکام برای ما انسانها نه جزء مستقلات عقلیه هستند و نه وجدانیات. بنابراین باید در آنها صرفاً گوش به فرمان پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام باشیم که جزئیات را برای ما بیان کرده اند. تنها سرمایه ما برای عمل به این احکام، ادله نقلی است و ما انتظار نداریم که آیات و روایات در این مسائل مطلب را برای ما وجدانی کنند تا به آنها عمل کنیم. زیرا حوزه آنها حوزه وجدانیات نیست و تبعیت از ادله تنها از این جهت است که خود را عقلاً مکلف و مؤظف به اطاعت از اوامر و نواهی شاعر می یابیم، بدون آن که لزوماً فلسفه و حکمت آنها برای ما معلوم شود.

ولی در مستقلات عقلیه که مسائل برای انسان وجدانی است، تمسک به دلایل نقلی صرفاً از جهت تعبد نسبت به آنها نیست. به عنوان مثال اطاعت از خدا و رسول صلی الله علیه و آله یکی از مستقلات عقلیه است که ادله نقلی هم درباره آن به طور فراوان وجود دارد. آیات نظیر «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول»^(۱)

و احادیث متعدد در این زمینه بر وجوب اطاعت از خدا و رسول صلی الله علیه و آله دلالت می کنند، ولی روشن است که این وجوب در اصل، یک نوع وجوب عقلی است که آیات و روایات هم ارشاد به این حکم عقل می کنند. اگر این حکم عقلاً برای انسان روشن نباشد، هیچ دلیل نقلی برای اثبات آن نمی توان آورد، چون تا لزوم

اطاعت از خدا و رسول صلی الله علیه و آله ثابت نشود، استناد به قول خدا و رسول صلی الله علیه و آله هم صحیح نیست. بنابراین حجیت ادله نقلی فرع بر پذیرفتن این احکام عقلیست.

بنابراین احکام عقلی با ادله نقلی ثابت نمی شوند و لذا آن دسته از دلایل نقلی که بیان احکام عقل را می کنند، احکام ارشادی نامیده می شوند، چون جنبه هدایت و ارشاد بندگان را به سوی حکم عقلی آنها دارند و این امر درباره همه امور وجدانی صادق است. چون ملائک وجدانی بودن چیزی وجدانی بودن چیزی وجدان انسان عاقل می باشد. ارشاد به حکم عقل در واقع تذکر و تنبیهی است که از این طریق برای انسان غافل پیدا می شود.

به طور کلی آیات و روایاتی که ناظر به مباحث عقلی هستند، بیشتر جنبه تنبیهی دارند نه تعلیمی. به این معنا که انسان مفاد آنها را وجدان می کند و در فهمیدن آنها نیاز به آموختن ندارد. چیزی که هست ساین است که چه بسا مورد غفلت و بی توجهی قرار گیرند که در این صورت، ادله نقلی می تواند او را متذکر به حقیقت کرده، از اشتباه در آورد. مانند کسی که از وجوب اطاعت نسبت به خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله غافل است و تذکر قرآن با احادیث، او را به خود آورده، متذکر آن چه عقلاً می فهمند، می شود.

مسئله معرفت هم از امور وجدانی است که هر انسان عاقلی غیر اختیاری بودن آن را می یابد. لذا احادیثی که معرفت را کار خدا دانسته و از صنع بشر خارج دانسته اند، همگی جنبه ارشادی داشته، برای اثبات آن ضرورت ندارند. فایده این دلایل این است که اگر برای کسی مطلب وجدانی باشد، ملازمه عقل و نقل در آن مورد برایش ثابت می کند که

در تشخیص خود صائب بوده و اشتباهی مرتکب نشده است و اگر آن مطلب را وجدان نمی‌کند، تعبد نسبت به ادله نقلی او را و می‌دارد تا مراجعه مجددی به خود کند و به دنبال ریشه خطای خود در آن موضوع بگردد. نهایتاً اگر متذکر به حکم عقل خود شد، مدلول آن ادله را به اعتبار آن چه وجدان می‌کند، می‌پذیرد. بنابراین بالاخره به فضل خدا باید مطلب برای شخص وجدانی شود تا بتواند به راحتی تسلیم آن گردد و در غیر این صورت از دست افراد عادی کاری برای او ساخته نیست.

پس هر چند که ما خود را در مستقلات و غیر مستقلات، متعبد به آیات و روایات می‌دانیم، ولی فایده این تعبد در آن دو قلمرو با یکدیگر متفاوت است. در غیر مستقلات ما به دنبال وجدان کردن مسئله نیستیم و انتظار نداریم که حتماً مسئله برای ما عقلانی بشود بلکه صرفاً خود را مؤظف به اطاعت از مدلول آنها می‌دانیم. اما در مستقلات، ادله نقلی راهنمای وجدان ما هستند و سعی ما در هماهنگ کردن حکم عقل و نقل است. چه بسا اشتباهی در تفکرات ما باعث شود که ما مدلول آیات و روایات را وجدان نکنیم و تصور کنیم که مسئله خلاف آن است.

مثلاً در معرفت اگر کسی به غلط، علم و معرفت را با تفکر اختیاری خود یکی بداند، وقتی به دلایلی برخورد می‌کند که معرفت را صنع خدا دانسته‌اند، مضمون آنها را مطابق با فهم خود نمی‌یابد. چنین کسی اگر تعبد نسبت به قرآن و احادیث نداشته باشد، بدون هیچ تأملی به توجیه و تأویل آنها می‌پردازد تا آن چه را که خود حق می‌داند. حفظ

کند. ولی در صورت تعبد، به تجدید نظر در مقبولات خود می پردازد تا اگر اشتباهی در آنها هست، آن را پیدا کند و بتواند حقیقت مطلب را وجدان نماید. البته این که توفیق این کار برایش حاصل شود یا نه، بستگی به میزان اخلاص و تعبد او و دستگیری خدای متعال دارد و به هر صورت فضل خدا باید شامل حالش گردد و مسئله اختیاری نیست. س

تا اینجا آن چه بیان شد، مربوط به دلالت احادیث معرفت بود و نتیجه آنها این است که معنای ظاهری و بلکه صریح آنها کاملاً مطابق با وجدان هر انسان عاقلی است. بنابراین نیاز به هیچ گونه توجیه و تأویلی در مدلول آنها وجود ندارد. کسانی که دست به بیان توجیحات خلاف معنای صریح این روایات زده اند، در حقیقت از وجدان واقعیت مطرب محروم مانده اند که در صورت تذکر و تنبه به آن، هیچ ضرورتی برای تأویل آنها نمی بینند.

فصل ۴

اشاره

سند احادیث معرفت

درس سیزدهم: سند احادیث معرفت

اشاره

درباره دلالت احادیث معرفت که لازم به نظر می‌رسد، مربوط به سند آنهاست که بعضاً مورد تضعیف قرار گرفته است که در این فصل به بررسی آن می‌پردازیم.

عدم نیاز به بررسی سند احادیث معرفت

اولین مطلب این است که باید دید به طور کلی دقت و بررسی در سند حدیث در چه مواردی لازم است. آیا در هر بحثی و هر مسئله‌ای نیاز به بررسی سندی وجود دارد؟ آیا اگر چیزی از مستقلات عقلیه باشد، فحص و بررسی از سند احادیث مربوط به آن ضرورت دارد؟ پاسخ این پرسشها در علم اصول فقه مطرح شده و ما برای رعایت اختصار به نقل

نظر یکی از فقها و مراجع معاصر در این زمینه اکتفا می کنیم و بحث کامل تر را به محل خود موکول می نمایم. ایشان در این باره چنین فرموده اند:

در قسمتهایی که عقلی خالص باشد فقط متن حیث ملاحظه می شود، ولی در قسمتهایی که دلیل اثبات آن نقل باشد، سند حدیث را هم باید ملاحظه کرد. (۱)

این مطلب را ایشان به عنوان یک شیوه مورد اتفاق در نظر فقها و اصولیین مطرح کرده اند نه این که صرفاً نظر شخصی خودشان باشد.

به این ترتیب «فحص و رسیدگی و تحصیل اطمینان به صدور حدیث در مورد احادیثی که راجع به حکم الزامی شرعیس مثل واجب و حرام یا معاملات و امور مالی و حقوقی و سیاسی باشد، بیشتر انجام می شود و معمولاً در احادیث دیگر مانند اخبار مربوط به اصول عقاید و مستحبات به این مقدار رسیدگی و دقت نیاز پیدا نمی شود». (۲)

طبق این بیان در بحث از احادیث مربوط به معرفت، هیچ نیازی به بررسی سند آنها وجود ندارد. زیرا همان طور که در درس گذشته بیان شد، شناخت حقیقت معرفت و اختیاری نبودن آن کاملاً وجدانی است، به این معنا که هر عاقلی آن را می یابد. لذا مسئله از مستقلات عقلیه است که در اثبات احتیاج به دلیل نقلی نداریم.

۱-۱. حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی: فروغ ولایت در دعای ندبه صفحه ۲۸ پاورقی.

۲-۲. فروغ ولایت در دعای ندبه، صفحه ۲۷ و ۲۸.

تواتر احادیث در بحث معرفت

صرف نظر از مطلب گذشته، با این که حقیقتاً نیازی به بررسی سندی این احادیث نداریم، اگر بخواهیم درباره سند آنها اظهار نظر کنیم، باید دید ملاحظه حال رجال آنها تا چه حد لازم است. اولین قدم در این بحث این است که ببینیم به طور کلی بررسی وضعیت راویان حدیث در چه مواردی ضرورت دارد، آیا در متواترات هم تحقیق درباره رجال آنها لازم است یا این که این کار فقط در مورد اخبار آحاد باید انجام شود؟ پاسخ این سؤال در علم اصول فقه و علم رجال به طور روشن بیان شده و کاملاً مورد اتفاق است که در مورد متواترات چون قطعی الصدور هستند، نیازی به تحقیق درباره رجال آنها نیست. وقتی تعداد راویان از معصوم به اندازه ای باشد که علم به صدور حدیث از ایشان حاصل می شود، چه نیازی به تحقیق درباره وضعیت راویان وجود دارد؟ تحقیق وقتی لازم است که صدور خبر از معصوم علیه السلام قطعی نباشد، که چنین خبری را خبر واحد می گویند.

با توجه به این مطلب باید دید احادیث معرفت به حد تواتر رسیده اند یا خیر. در صورت تواتر آنها، دیگر نیازی به بررسی سند تک تک آنها وجود ندارد. معمولاً در تعریف تواتر، تعداد خاصی را برای راویان حدیث از معصوم تعیین نمی کنند، بلکه به همین مقدار اکتفا می شود که تعدادشان به اندازه ای باشد که به طور عادی، تبانی آنها بر کذب محال باشد. تبانی بر کذب یعنی این که همگی با هم اتفاق کرده باشند که دروغ بگویند اگر چنین احتمالی از تعداد راویان یک حدیث

به طور عادی منتفی باشد، آن حدیث را متواتر گویند. با این تعریف به طور معمول اگر تعداد روایان بلاواسطه از معصوم علیه السلام کمتر از ده نفر باشد، آن حدیث در حکم خبر واحد تلقی می شود و بیشتر از آن تعداد را نوعاً متواتر می دانند، چون به طور عادی، تبانی ده نفر به بالا بر این که مطلبی را به دروغ نسبت به معصوم علیه السلام بدهند، محال است.

این تواتر گاهی مربوط به لفظ حدیث است و گاهی هم لفظ متواتر سنیست ولی معنا متواتر است، یعنی یک مطلب را با تعبیر مختلف، روایان زیادی از معصوم علیه السلام نقل کرده اند که در این صورت، تواتر معنوی خواهد بود نه لفظی. در تواتر لفظی یقین به صدور آن لفظ از معصوم پیدا می شود و در تواتر معنوی، علم به صدور آن معنا از معصوم حاصل می گردد. بنابراین نتیجه هر دو این است که لفظ با معنا قطعی الصدور است.

حال در مورد معرفت و اختیاری نبودن آن علاوه بر آیات متعدد قرآن در بحث هدایت که هیچ گونه جای تردید و تضعیف از جهت سند و دلالت ندارند، می توان ادعا کرد که این معنا در روایات هم متواتر است، هر چند که از لحاظ لفظی متواتر نباشد. این مدعا با مراجعه به احادیثی که مرحوم کلینی در کافی، مرحوم صدوق در التوحید و مرحوم مجلسی در بحار الانوار آورده اند، ثابت می شود. خواننده محترم برای اطمینان خاطر می تواند به یک کتاب از عالم متبحر و محدث کم نظیر شیعه مرحوم علامه شیخ حر عاملی مراجعه کند که ایشان فقط در یک باب آن، ۵۶ حدیث را در این موضوع جمع آوری کرده اند.

این کتاب «اثبات الهداء بالنصوص و المعجزات» نام دارد و باب دوم آن «به این عنوان است: «ان المعرفة الاجمالية ضرورية موهبية فطرية لا كسبية» البته ایشان هم مطابق دأب علامه مجلسی در این باب بیشتر به معرفت خدا نظر داشته اند. اما همان طور که در ذیل بیانات مرحوم مجلسی در بحار الانوار تذکر داده شد، اکثر روایات این باب، شامل معرفتهای دیگر غیر معرفت خدا مانند معرفت پیامبر صلی الله علیه و آله، امام علیه السلام، احکام دین، قبر، قیامت و ... هم می شود. بنابراین اظهار نظر مرحوم شیخ حر عاملی در پایان این باب، در مورد معرفت به طور کلی خواهد بود. نظری که ایشان در پایان باب فرموده اند، این است:

والاحادیث فی ذلك كثيرة جداً اقتصرنا علی ما ذکرنا لکونه غیر مقصود بالذات و لتجاوز حد التواتر. (۱)

یعنی احادیث در این موضوع بسیار زیاد است و در این جا چون اولاً بحث اصلی ما نیست و ثانیاً از حد تواتر بالاتر است، به همین مقدار اکتفا کردیم.

معلوم می شود احادیث بیشتری در این مورد، وارد شده که در صورت لزوم، آنها را هم نقل می کردند، ولی چون تعداد آنها از حد تواتر بالاتر است، از نقل آنها خودداری کرده اند.

جالب این است که همه احادیث منقول در «اثبات الهداء» مسند می باشد و بزرگان از محدثین شیعه مانند مرحوم کلینی و شیخ صدوق به آنها اعتماد کرده اند. بنابراین برای انسان به طور عادی جای شک و

تردید در صدور این معنا از معصوم علیه السلام باقی نمی ماند. انصافاً اگر این تعداد از روایات - که هم شاهد وجدانی بر معنایشان وجود دارد و هم مورد قبول علمای شیعه بدون استثناء قرار گرفته اند - موضوعی را به حد تواتر نرساند، معلوم نیست که در کجا و تحت چه شرایطی می توان ادعای تواتر کرد. اگر معنایی بخواهد متواتر باشد، باید ادله آن به چه تعداد و دلالت آنها چگونه باشد، که این روایات نیستند؟!

پرسشهای مفهومی از درس های ۱۱ تا ۱۳

۱. کدام معنا از «رضا» اختیاری و کدام یک غیر اختیاری است؟
۲. در پاسخ به این سؤال: «حال که معرفت اختیاری نیست آیا به خاطر آن، بندگان استحقاق پاداش دارند» چه فرموده اند؟
۳. شبهه حدیث جهل و معرفت که علامه مجلسی رحمه الله نقل می کنند، چیست؟ ما چه پاسخی به این شبهه می دهیم؟
۴. استناد به ادله نقلی در بحث معرفت چه جایگاهی دارد؟ توضیح دهید.
۵. عدم نیاز به بررسی سندی احادیث معرفت از چه جهاتی است؟

ص: ۱۶۳

بخش ۲: ارزش و چگونگی بندگی خدا

اشاره

در بخش اول، مباحثی را پیرامون «معرفت» و ویژگی های آن مطرح کردیم. مهمترین ویژگی معرفت، اختیاری نبودن آن و به تعبیر دیگر، صنع خدا بودن آن است که به تفصیل در مورد آن براساس وجدان آیات و روایات سخن گفتیم. در این بخش با عنایت به این که هدف خدا از خلقت بندگان، معرفت همراه با «عبادت» اوست، به تبیین ارزش و چگونگی عبادت و بندگی خداوند می پردازیم. در این زمینه در مورد معنای هدفداری، بندگی خداوند و همراهی عبادت و معرفت، سخن خواهیم گفت.

فصل ۱

اشاره

عبادت با معرفت، هدف از خلقت بندگان

درس چهاردهم: معنای صحیح هدفداری خداوند

اشاره

وقتی از هدفداری در افعال الهی صحبت می شود، باید توجه داشت که خداوند هم چون انسانها نیست که ابتدا هدف یا اهدافی را در نظر می گیرند و سپس کارهای خود را برای رسیدن به آنها انجام می دهند. چنین تصویری در مورد ذات مقدس پروردگار روا نیست، چون نمی توان گفت که خداوند تحت تأثیر انگیزه هایی قصد انجام کاری را می کند. این ویژگی از آن مخلوقات است و نسبت دادنش به پروردگار از مصادیق تشبیه باطل می باشد.

هدف فاعل و هدف فعل

برخی تفاوت میان هدفداری در انسان و خداوند را به این دانسته اند که: هدف انسان از کارهایش، رفع نقصی از ذات خودش است، در حالی که خداوند هیچ نقصی ندارد، پس هدف داشتن او به معنای رفع نقص از

خودش نیست، بلکه کار خدا وقتی هدفدار است که نقصی را از مخلوق خود رفع نماید. انسان اگر آب یا غذا می خورد، برای این است که تشنگی یا گرسنگی خود را رفع نماید و به این ترتیب، نقصی را از خود برطرف نماید و به کمالی که فاقد است، برسد. از این جهت است که می گویند هدف انسان در کارهایش، هدف «فاعل» است. اما این معنا در مورد افعال خداوند صادق نیست. او کاری را برای رفع نیازی از خود و رسیدن به کمال و سعادت انجام نمی دهد. هدف خداوند رساندن مخلوقات به کمالات شایسته خودشان است. مثلاً خدا انسان را می آفریند و سپس او را در مسیری که به کمال برسد، قرار می دهد تا از این طریق، نقایص او را رفع کند و به کمالات شایسته اش برساند. تحقق این کمالات را در انسان، می توان هدف خداوند از خلقت او دانست، ولی این کمالات درحقیقت، هدف انسان است و هدف خداوند این است که مخلوقاتش به کمال برسند. به همین جهت گفته می شود که هدف در افعال الهی، هدف «فعل» است و مقصود از فعل، همان مخلوقات هستند. حال سؤال این است که آیا این بیان، مشکل تشبیه خدا به مخلوقات را حل می کند؟

غایت یا عدت غایی فعل

در پاسخ باید گفت که: هدف «فعل» را هم نمی توان غایت خداوند در افعالش دانست. «غایت» یا هدف، چیزی است که سبب فاعلیت فاعل می باشد. غایت انسان در آب خوردن، رفع عطش می باشد که برای او کمال محسوب می شود. همین کمال است که سبب آب خوردن او می گردد. پس غایت فعل، سبب فاعلیت فاعل آن می باشد. آن چه فاعل را به فاعلیت می آورد، همان غایت یا علت غایی است. لذا می گویند:

«علت غایی»، علت «علت فاعلی» است. در مورد افعال الهی این غایت، همان کمالی است که مخلوق به آن می رسد، هدف خداوند از خلق مخلوقات - در فرض مورد بحث - این است که آنها را به کمالات شایسته خود برساند. بنابراین کمال مخلوق - مثلاً رفع عطش از انسان - همان غایتی است که فاعل (خداوند) را به فاعلیت می آورد.

با این ترتیب روشن می شود که نسبت دادن غایت به افعال الهی، به معنای هدف فعل نیز جایز نمی باشد، زیرا لازمه آن این است که بالاخره خداوند تحت تأثیر داعی و انگیزه ای افعالش را انجام می دهد.

اشکال از اینجا ناشی می شود که هدف - هر چند هدف فعل - در نهایت به خداوند نسبت داده می شود. می گویند: هدف خداوند این است که مخلوق خود را به کمال برساند. در صورتی که به محض این که هدفداری به خداوند نسبت داده شود، مفهوم غایت - به معنای چیزی که سبب فاعلیت فاعل است - در ذات مقدس ربوبی راه پیدا می کند.

اگر گفته شود که این مفهوم، ربطی به ذات الهی ندارد، می گوییم: پس این که غایت خداوند در فعلش، «هدف فعل» می باشد، چه مفهومی دارد؟! اگر به هر حال می خواهیم این هدف را به خداوند نسبت بدهیم که چاره ای هم از آن نداریم - لازم می آید که ذات مقدس پروردگار به معنایی تحت تأثیر دواعی و انگیزه ها قرار گیرد.

بنابراین اگر در توجیه هدف از خلقت خداوند، از قول او بگوییم:

من نکردم خلق تا سودی کنم = بلکه تا بر بندگان جودی کنم

باز هم مشکل تشبیه خداوند به مخلوقات حل نمی شود، زیرا بالاخره چیزی (جود کردن و سود رساندن به مخلوقات) را انگیزه و عامل مؤثر

در فاعلیت خدای متعال دانسته ایم که این خود، مصداق ناقص دانستن اوست. هر موجودی که در ذات خود یا در افعالش به نحوی تحت تأثیر غیر باشد، بی نیاز مطلق نیست و در نیازمندی با مخلوقات شباهت دارد.

داعی زائد بر ذات عین ذات

ممکن است گفته شود که: داعی و انگیزه قائل شدن برای خداوند در افعالش، در صورتی نادرست است که این داعی، زائد بر ذات مقدس، او باشد، اما اگر داعی عین ذات باشد، دیگر خداوند تحت تأثیر غیر خود قرار نمی گیرد و محتاج دیگری نمی شود. اما باید دانست این فرض مشکل اساسی تری دارد و آن این است که اصولاً مفهوم انگیزه (داعی) اقتضا می کند که چیزی غیر ذات، سبب فاعلیت فاعل شود این که ذات چیزی علت فاعلیت خودش شود، قابل فرض نیست. «غایت» یعنی چیزی که فاعل را به فاعلیت می آورد. اگر غایت، عین فاعل باشد، لازم می آید که خودش، خودش را به فاعلیت آورد که این فرض بی معنایی است. زیرا اگر وجود ذات برای فاعلیت فاعل کفایت می کند، دیگر «داعی» بر فعل لازم نیست و اگر کفایت نمی کند، پس این که داعی عین خود ذات باشد، چگونه قابل فرض است؟ (دقت شود!)

فراموش نکنیم که فاعل مورد بحث (ذات مقدس پروردگار) ذاتی است که هیچ گونه کثرت و تعدد در او قابل فرض نیست. بنابراین نمی توان فرض کرد که بعضی جهات در او، انگیزه و داعی برای بعضی جهات دیگر گردد.

بنابراین هر چند تعبیر «داعی عین ذات» را به زبان می آوریم، اما

باید توجه داشته باشیم که در این صورت هیچ سخن معنا داری نگفته ایم. اصولاً مفهوم داعی و انگیزه فعل قابل حمل و نسبت دادن به ذاتی که هیچ گونه تأثیری نمی پذیرد، نیست. با این گونه سخن گفتن، مفهومی را که قابل حمل بر خدای متعال نیست، به او نسبت داده ایم و این نادرست. درست مانند این که مکان داشتن را به خداوند نسبت دهیم، اما چون لازمه مکان دارا بودن، نقص و محدودیت می باشد، بگوییم خداوند مکان دارد اما مکانش مادی و جسمانی نیست!!

این فرض در اصل نادرست است. زیرا مکان داشتن، عین جسمانی بودن است و مکان غیر جسمانی داشتن، یک فرض تناقض آمیز می باشد هدف و غایت هم - تا آن جا که برای ما معنادار و مفهوم می باشد - مفهوماً اقتضا می کند که ذات هدفدار و غایت مند به نوعی تحت تأثیر غیر خودش واقع شود و به همین دلیل نسبت دادنش به ذات مقدس پروردگار باتعالی و تقدس او متناقض است.

حکیمانه بودن افعال خداوند

البته به این نکته توجه داریم که نفی هدفداری - با توضیحی که گذشت - از افعال الهی - به معنای نسبت دادن کار عبث و لغو به خدای متعال نیست. ما خداوند را مطلقاً حکیم می دانیم و نسبت دادن هر گونه لغوی را به ذات مقدسش عقلاً جایز نمی دانیم. اما حکیمانه بودن افعال الهی، لازمه اش این است که ما بتوانیم درباره هدفداری خداوند تفسیر و تحلیل ارائه دهیم. ما چون خداوند را به مقتضای حکم عقل، منزله از هر نقص و عیبی می دانیم، سر بسته می پذیریم که از خداوند هیچ کار غیر حکیمانه ای سر نمی زند، ولی این اعتقاد، مجوز آن نیست که درباره

حکمت الهی یا تشبیه به مخلوقات سخن بگوییم. البته تفصیل این بحث محتاج دقت و تحقیق بیشتری است که به محل خودش موکول می باشد.

هدف خالق یا هدف مخلوق

به هر حال غرض از توضیحات گذشته روشن شدن این حقیقت است که اگر درباره هدف داشتن خداوند در افعالش صحبت می کنیم، مقصود، آن چیزی نیست که خدا را به فاعلیت آورده است، بلکه معنای صحیح آن را باید در خود مخلوقات جستجو کرد. البته در بحث فعلی، هدف الهی را صرفاً در مخلوقاتی که دارای عقل و اختیار هستند، منظور داریم. لذا می توانیم هدف را عمل به تکلیف و شریعت خداوند برای آفریدگان مختار خود بدانیم. پس هدف خداوند در خلقت به معنای آن هدفی است که خدای متعال برای مخلوقاتش معین فرموده است. اگر آنها در مسیری که پروردگارشان خواسته است، حرکت کنند، به هدف از خلقت خود می رسند، و اگر در غیر این مسیر قرار گیرند، به آن هدف نخواهند رسید. هدف از خلقت هر مخلوق مختاری، این است که به آن چه خالق او از او خواسته، عمل کند.

این معنا از هدفداری بسیار متفاوت است با آن مفهومی از هدف و غایت که سبب فاعلیت فاعل می باشد. ما در این جا از انگیزه افعال الهی و این که چه چیزی باعث خلقت او شده است، به هیچ وجه سخن نمی گوییم، بلکه صرفاً درباره هدفی که مخلوقات عاقل و مختار باید داشته باشند، بحث می کنیم.

با این معنا از هدفداری، چه مخلوقات در مسیر تحقق هدف الهی حرکت کنند و چه با سوء اختیارشان چنین نکنند، در هر دو صورت،

خلق خداوند، هدفدار می باشد. این مطلب درباره موجودات عاقل و مختار - از جمله انسان - صدق می کند و هدفداری در غیر مخلوقات مختار محتاج توضیح بیشتری است که فعلاً از محل بحث خارج می باشد. در کتاب خداوند و کلمات نورانی اهل بیت علیهم السلام هر جا از هدف خداوند در خلقت انسان - یا هر موجود مختار دیگری - سخن گفته شده، باید بر همین معنای صحیح حمل گردد.

درس پانزدهم: بندگی اختیاری در پیشگاه الهی

اشاره

حال که با معنای صحیح هدفداری خداوند آشنا شدیم، باید ببینیم هدف خداوند از خلقت انسان چه بوده تا خود را با آن هماهنگ کرده، در مسیری که خالق ما خواسته، قرار بگیریم. چرا که هیچ کس جز آفریدگار انسان نمی تواند هدف او را برایش ترسیم نماید.

بندگی، هدف از خلقت

خداوند به صراحت فرموده است:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۱)

همان طور که ملاحظه می شود، طبق آیه شریفه هدف خداوند از خلقت جن و انس، این است که آنها به وظیفه بندگی خود عمل کنند.

اینجا خدای متعال نفرموده که خلق کردم برای این که خودم به فلان هدف خاص برسم، بلکه هدف خود را از خلقت، به امری که انجامش به اختیار جن و انس می باشد، مربوط دانسته است. معلوم می شود همان طور که بیان شد، هدف از خلقت خداوند، در حقیقت هدفی است که او برای مخلوقات خویش تعیین فرموده و حرکت در مسیر تحقق سآن را از ایشان خواسته است.

اراده تکوینی و تشریحی خداوند

این هدف، چیزی جز بندگی خدا نیست. اما این بندگی، قهری و اضطراری نباید باشد، زیرا در آن صورت با اختیار انسان که از بالاترین کمالات اوست، تعارض پیدا می کند. پس عبادتی که به عنوان هدف آفرینش از انسان خواسته شده، عبادت اختیاری اوست. خداوند راه این بندگی کردن را به انسان می نمایاند، ولی او را مجبور نمی سازد که بدون میل و اختیار خودش در مسیر عبودیت قرار گیرد. خدا از انسان خواسته است که بنده او باشد و این خواست، یک خواست «تشریحی» است، نه یک خواست «تکوینی» در تحقق خواست تکوینی خداوند، اختیار انسان هیچ مداخلیتی ندارد. مانند این که خدا خواسته است هر انسانی از یک پدر و مادر خاص به دنیا بیاید. این خواست تکوینی اوست که در تحقق آن، میل و اختیار انسان دخالت ندارد. گاهی هم از سخواست به «امر» تعبیر شده است. امر تکوینی، یعنی خواست تکوینی او که انجام شدنش قهری و اضطراری است و به میل و اراده هیچ کس جز ذات مقدس پروردگار وابسته نیست:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۱)

این، اراده تکوینی خدای متعال است. اما نوع دیگری از خواست او، خواست تشریحی است که همان امر و نهی او به موجود عاقل

مختار مانند انسان می باشد، مانند امر به بر پا داشتن نماز: «اقیموا الصلاة» (۲)

و نهی از غیبت مؤمن: «لا بعضکم بعضاً» (۳)

در این گونه موارد خداوند خواسته است تا انسان نماز را به جا آورد و از غیبت پرهیز کند، اما تحقق و عدم تحقق این اراده، به اختیار انسان بستگی دارد. چه بسا انسان با اختیار خود آن چه را خداوند امر کرده، انجام ندهد و به آن چه از آن نهی فرموده، عمل کند، نماز را نخواند و غیبت را مرتکب شود.

این، اراده تشریحی خداست که لزوماً انجام نمی شود و خود او چنین خواسته تا انسان مختار با خواست خود در مسیر اراده تشریحی پروردگارش قرار گیرد. این خواست خدا (که انسان مختار باشد) خود یک خواست تکوینی است، زیرا انسان در مختار بودن، مختار نیست و نمی تواند تصمیم بگیرد که مختار نباشد. اما حال که مختار آفریده شده، مورد امر و نهی تشریحی خالق خویش قرار گرفته تا با حسن اختیار خود در مسیر بندگی قرار گیرد. بنابراین خدا حکم کرده که جز او را نپرستند:

۱-۱. یس، ۸۲.

۲-۲. بقره، ۴۳.

۳-۳. حجرات، ۱۲.

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (۱)

این حکم یک حکم تشریحی است نه یک حکم تکوینی و تحقق این حکم الهی، به اختیار خود انسان گذاشته شده است. با توجه به مطالب فوق، در آیه مورد بحث که هدف از خلقت انسان، بندگی او نسبت به خدای متعال دانسته شده، کار خداوند صرفاً صدور اوامر و نواهی او به انسان می باشد و امتثال یا عدم امتثال آنها به خود بنده واگذار شده است. لذا در تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات امام صادق علیه السلام فرمودند:

«خلقهم لیامرهم بالعبادة» (۲)

آنها (جن و انس) را آفرید تا آنها را امر به بندگی نماید.

بنابراین منظور از «هدف» که در ترجمه آیه شریفه مطرح می شود، جز خواست تشریحی خدای متعال از جن و انس چیز دیگری نیست. او راه بندگی را به جن و انس - که مختار هستند - نشان می دهد و آنها هم با انتخاب خود، یا در مسیر عبادت قرار می گیرند و یا از آن سر باز می زنند و در هر دو صورت، خلقت خداوند عبث و بیهوده نخواهد شد. یعنی اگر برخی از انسانها با سوء اختیار خود در مسیری که خدا از آنها خواسته است، نه این که جبراً بنده خدا باشند. اگر خواست خداوند در این مورد، تکوینی بود، راه معصیت و نافرمانی را برای انسان باز نمی گذاشت.

۱- ۱. اسراء، ۲۳.

۲- ۲. بحار الانوار، جلد ۵، صفحه ۳۱۴، حدیث از علل الشرایع.

ابتلا و امتحان انسانها

همین باز گذاشتن راه (تخلیه السبیل) نشان دهنده این است که خدا خود خواسته است تا انسانها به میل و اختیار خویش بندگی او را نمایند و به همین جهت مسئله «ابتلاء» و «امتحان» هم در این جا مطرح می شود. در قرآن کریم می خوانیم:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ (۱)

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَتْيَكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (۲)

اختلاف در خلقت، زمینه ای برای امتحان

اختلافاتی که خدا در افراد بشر قرار داده، زمینه ای است برای این که آنها را به همین اختلافات مورد آزمایش قرار دهد. در صورتی که افراد انسان هیچ یک بر دیگری امتیازی نداشتند، انگیزه ای هم برای ظلم و تجاوز به حقوق یکدیگر در آنها نبود. این مطلب به روشنی در احادیث ما آمده است. به عنوان نمونه امام باقر علیه السلام می فرماید:

۱- ۱. انعام، ۱۶۵.

۲- ۲. ملک، ۲.

ان الله عزوجل لما اخرج ذرية آدم عليه السلام من ظهره لياخذ عليهم الميثاق بالبرية له و بالنبوة لكل نبي ... قال الله عزوجل لادم: انظر ماذا ترى؟ ... فنظر آدم عليه السلام الى ذريته و هم ذر ... قال آدم عليه السلام: يا رب... لامر ما خلقتهم؟ فما تريد منهم ياخذك الميثاق عليهم؟ قال الله عزوجل: يعبدوننى و لا يشركون بى شيئاً و يؤمنون برسلى و يتبعونهم.

قال آدم عليه السلام: يا رب فمالى ارى بعض الذر اعظم من بعض و بعضهم له نور كثير و بعضهم له نور قليل و بعضهم ليس له نور؟ فقال الله عزوجل: كذلك خلقتهم لابلوهم فى كل حالاتهم....

قال آدم عليه السلام: يا رب فلو كنت خلقتهم على مثال واحد و قدر واحد و طبيعة واحدة و حبله واحدة و الوان واحدة و اعمار واحدة و ارزاق سواء لم يبع بعضهم على بعض و لم يكن بينهم تحاسد و لا تباغض و لا اختلاف فى شىء من الاشياء.

قال الله عزوجل: يا آدم... بعلمى خالفت بين خلفهم ...

لا تبديل لخلقى. انما خلقت الجن و الانس ليعبدون. و خلقت الجنة لمن اطاعنى و عبادن منهم و اتبع رسلى، و لا ابالى . و خلقت النار لمن كفر بى و عصانى و لم يتبع رسلى، و لا- ابالى. و خلقتك و خلقت ذريتك من غير فاقه بى اليك و اليهم. و انما خلقتك و خلقتهم لابلوك و ابلوهم ايكم

احسن عملاً فی دار الدنيا فی حیاتکم و قبل مماتکم.

فلذلك خلقت الدنيا و الاخرة و الحياء و الموت ... و الجنة و النار... و يعلمی النافذ فیهم خالفت بین صورهم و اجسامهم و الوانهم و اعمارهم و ارزاقهم... (۱).

وقتی خدای عزوجل فرزندان حضرت آدم علیه السلام را از پشت ایشان خارج کرد تا از آنها نسبت به ربوبیت خود و نبوت تمام انبیاء پیمان بگیرد... خدای عزوجل به حضرت آدم علیه السلام فرمود: بنگر چه می بینی، حضرت آدم علیه السلام به وجودهای ذری فرزندان خود نگریست... آدم علیه السلام عرضه داشت: ای پروردگار من... به چه منظور اینها را آفریدی؟ و به سبب پیمان گرفتن خود از ایشان چه می خواهی؟ خدای عزوجل فرمود: این که مرا بندگی کنند و به من شرک نورزند و به رسولان من ایمان بیاورند و آنها را پیروی کنند.

حضرت آدم علیه السلام عرض کرد: ای پروردگار من، چگونه است که بعضی از اینها را از بعضی دیگر بزرگتر می بینم در حالی که برخی نور زیاد دارند و برخی کم نورند و بعضی دیگر هیچ نوری ندارند؟ خدای عزوجل فرمود: این که مرا بندگی کنند و به من شرک نورزند و به رسولان من ایمان بیاورند و آنها را پیروی کنند.

حضرت آدم علیه السلام عرض کرد: ای پروردگار من، چگونه است که بعضی از اینها را از بعضی دیگر بزرگتر می بینم در حالی که برخی نور زیاد دارند و برخی کم نورند و بعضی دیگر هیچ نوری ندارند؟ خدای عزوجل فرمود: به همین کشل آنها را آفریدم تا این که در همه احوالشان آنها را بیازمایم... .

آدم علیه السلام گفت: ای پروردگارم، اگر آنها را به یک شکل و یک اندازه و یک طبیعت و یک سرشت و با رنگ یکسان و عمر برابر و روزی مساوی، آفریده بودی، دیگر هیچ یک از اینها بر دیگری

ستم نمی کرد و هیچ گونه حسد و دشمنی و اختلافی در هیچ چیز بین آنها پدید نمی آمد. خدای عزوجل فرمود: ای آدم... از روی علم و آگاهی میان خلقت ایشان تفاوت گذاشتم... خلقت من دگرگون نمی شود. جن و انس را صرفاً برای این که مرا بندگی کنند آفریدم. و بهشت را برای کسانی از ایشان که اطاعت و بندگی مرا نمایند و از رسولان من پیروی کنند، خلق کردم، و اهمیتی نمی دهیم. و آتش را برای کسانی که به من کافر شوند و نافرمانی مرا کنند و از رسولان من پیروی نکنند، آفریدم، و اهمیتی نمی دهیم. و تو و فرزندان را بدون آن که به هیچ کدام از شما نیازمند باشد آفریدم. و تنها به این منظور تو و آنها را خلق کردم تا شما را امتحان کنم که کدام یک در دنیا هنگام زنده بودن و قبل از مرگ خویش اعمال نیکوتری دارید. پس به این منظور (امتحان و آزمایش) دنیا و آخرت و زندگی و مرگ ... و بهشت و جهنم را آفریدم... و با دانش دقیق و صحیح خود بین صورتها و بدنها و رنگها و عمرها و روزیهای ایشان... اختلاف قرار دادم.

بنابراین هدف از خلقت انسان، هم بندگی خداست و هم امتحان شدن به وسیله خداوند. این دو با هم خلاصه می شود در این که: هدف از خلقت انسان این است که با او اختیار خود در مسیر عبودیتی قرار گیرد که خداوند به وسیله انبیاء و رسولان و ائمه علیهم السلام جلوی پایش قرار داده تا به این وسیله امتحان شود. اگر اختیاری بودن این مسیر، مورد نظر نبود، خدای متعال هرگز زمینه های لغزش و معصیت را برای انسان قرار نمی داد و در آخرت هم او را عقاب نمی کرد. پس حال که حرکت اختیاری در مسیر بندگی خدا، مورد خواست

تشریحی اوست، اگر فرضاً همه انسانها هم به سوء اختیار خود در این مسیر حرکت نکنند، نمی توان گفت که خلقت انسان بیهوده بوده است و با حکمت الهی سازگار نیست. علاوه بر این که اصولاً قیاس افعال خدا با کارهای انسان در حکیمانانه بودن، صحیح نیست.

مانع نشدن خداوند از انجام گناه

تعبیر «لابالی» که در دو قسمت این حدیث از زبان خدای متعال بیان شده، مطلب بسیار دقیقی را به ما تعلیم می دهد، خصوصاً در مورد کسانی که به خدا کافر شده، نافرمانی او کنند و به این سبب مستحق آتش جهنم گردند. نسبت به اینها فرموده است: «لابالی». یعنی: اهمیتی نمی دهم. منظور این است که: اگر کسانی با سوء اختیار خود، نافرمانی سمرا کنند و خود را از اهل جهنم قرار دهند، من (خدا) مانع معصیت آنها و در نتیجه مانع جهنم رفتنشان نمی شوم، زیرا که حجت بر آنها تمام شده و من می خواستم با اختیار و حریتی که به ایشان داده ام امتحانشان کنم.

حال که خودشان نخواسته اند، دیگر جهنم رفتنشان برایم اهمیتی ندارد.

پس اگر خدا می خواست همه انسانها بنده او باشند (خواست تکوینی)، یا به ایشان حریت نمی بخشید و یا به فرض اعطای حریت، موانعی در راه انجام معاصی برایشان پیش می آورد تا آنها را از نافرمانی باز دارد. خود خدا بهتر از هر کس می داند که چگونه می تواند مخلوقات خود را مطیع کامل خویش قرار دهد، ولی همین تعبیر «لابالی» و امثال آن که در بعضی از آیات و روایات به کار رفته، نشان می دهد که خداوند چنین نخواسته است. لذا در عمل هم می بینیم که انسانها وقتی در مسیر معصیت و نافرمانی او قدم بر می دارند، چنین

نیست که همواره موانعی در سر راه معصیتشان پیش آید و آنها را منصرف گرداند، بلکه غالباً به خواسته خود - که مخالفت امر پروردگار است - نایل می شوند. بسیاریند جنایتکارانی که خداوند جلوی راهشان را کاملاً باز گذارده تا هر چه می خواهند، معصیت و ظلم نمایند و این گونه افراد را در طول تاریخ، همه ما مشاهده می کنیم.

وجود این شواهد نشان می دهد که بنای خداوند بر این نیست تا از هر وسیله ای برای این که انسانها در مسیر عبودیت قرار گیرند، استفاده نماید. این در حالتی است که همه قدرتهای ظاهری و باطنی در اختیار اوست و فکر و خیال انسان هم تحت قدرت تکوینی پروردگارش می باشد، به طوری که هر لحظه و در هر موردی که بخواهد، می تواند به کلی فکر انجام کاری را از ذهن انسان محو کند یا او را مبتلا به فراموشی نماید. اما معمولاً هیچ یک از این امور واقع نمی شود و انسانها به سوء اختیار خود، مستحق عذاب الهی می شوند و خداوند هم از این مسئله باکی ندارد و جلوی آنها را نمی گیرد.

بنابراین نتیجه کلی بحث این است که: خدای متعال به اراده تشریحی خود - که منافاتی با اختیار بشر ندارد - خواسته است تا جن و انس فقط بنده او باشند و همین را وسیله امتحان ایشان قرار داده است. امتحان وقتی صحیح است که حریت و آزادی برای انسانها در افعال اختیاری ایشان وجود داشته باشد و راه هم برای معصیت باز باشد. پس به طور کلی هر چند هدف از خلقت انسانها، این بوده که اختیاراً در مسیر بندگی قرار گیرند، اما بندگی کردن یا بندگی نکردن انسانها تأثیری در این هدف ندارد، زیرا مسئله فقط جنبه تشریحی دارد و به هیچ وجه تکوینی نیست.

درس شانزدهم: پایه و اساس بندگی خداوند

اشاره

حال که دانستیم خداوند از انسانها عبادت اختیاری و آگاهانه را خواسته است، باید ببینیم چه چیزی اساس و پایه عبادت را تشکیل می دهد و اگر اعمالی مانند نماز، روزه، حج و ... را عبادت می نامیم، عبادت بودن اینها به چیست.

عبادت بر پایه معرفت

در احادیثی که از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام به ما رسیده است، اساس و پایه عبادت را، معرفت خدا دانسته اند. به عنوان نمونه امام رضا علیه السلام می فرمایند:

اول عبادۀ الله معرفته. (۱)

اساس و پایه بندگی خدا شناخت اوست.

«اول» در این حدیث شریف به معنای پایه و اساس است، نه اول زمانی که گفته شود بندگی خدا صرفاً از جهت شروع، مبتنی بر معرفت خداست و معرفت، نقشی در بقیه مراحل عبادات ندارد.

معرفت خدا اصل و ریشه همه عبادات و به منزله روحی است که در کالبد همه اعمال عبادی - مانند نماز - جریان دارد و بدون آن، عاری از حقیقت عبادت می شوند. برای اثبات این مدعا، باید معنایی از «معرفت خدا» را که منتسب به انسان و اختیاری اوست، مطابق آن چه در کتاب و سنت آمده است، بشناسیم.

نقش انسان در قبول یا رد معرفت

چنان که در بخش اول کتاب به تفصیل گفتیم، تحقق معرفت در انسان، اختیاری او نیست و این خداست که معرفتی را به بنده ای از بندگان خدا اعطا می کند. در رأس این معرفتها، معرفت خود خداست که یک ویژگی خاص در میان همه معرفتها دارد و آن این است که هر چند معرفه الله برای انسان حاصل می شود، اما این بدون آن است که خداوند، محسوس یا معقول یا متوهم گردد. لذا یک نوع وله و حیرتی در معرفه الله برای انسان هست که در هیچ معرفت دیگری چنین نیست. این ویژگی، اختیاری نبودن معرفه الله را بهتر روشن می سازد.

به هر حال تحقق معرفت به اختیار ما بستگی ندارد و این در مورد معرفه الله از دیگر معارف روشن تر و واضح تر است. پس باید دید نقش انسان در معرفت چیست.

در این زمینه در فرمایش امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

لیس لله سعلی خلقه ان یتعرفوا و للخلق علی الله ان یرفهم. و لله علی الخلق اذا عرفهم ان یقبلوا. (۱)

مسئله مهم در اینجا آن است که لازمه شناخت چیزی، پذیرفتن و زیر بار آن رفتن نیست. چه بسا حقیقت یا حقایقی برای انسان روشن و آشکار گردد، اما او با سوء اختیار خود از پذیرش آن امتناع ورزد و تسلیم آن نگردد. این پذیرش و تسلیم، یک فعل اختیاری انسان است که البته از افعال قلبی است نه جوارحی و لذا به حس در نمی آید. اگر کسی بعد از شناخت، تسلیم آن حقیقتی که برایش روشن شده، بشود، می گوئیم معرفت را قبول کرده است و اگر تسلیم نشود، می گوئیم آن را رد و انکار کرده است. وجدان شخص عاقل هم بر این مطلب صحه می گذارد که انسان پس از حصول معرفت، دو حالت قلبی و روحی نسبت به آن می تواند داشته باشد، یا از جان و دل تسلیم آن حقیقت شناخته شده گردد و آن را بپذیرد و یا با این که شناخته، عناد ورزد و از تسلیم نسبت به آن شانه خالی کند. چه بسیارند کسانی که در مواجهه با حقایق زیادی، راه دوم را بر می گزینند. اینجاست که چنین انسانی شایستگی مؤاخذة و مذمت پیدا می کند و هر عاقلی قبول نکردن یک حقیقت شناخته شده را قبیح

می شمارد. اما در اصل حصول معرفت، کسی که از آن بی نصیب مانده اگر در تحصیل مقدمات آن کوتاهی نکرده باشد - شایسته مذمت نیست، چون عارف شدن یا نشدنش به اختیار خودش نبوده است. ولی اگر در ایجاد مقدمات اختیاری معرفت، کوتاهی کند، یا پس از تحقق آن، اگر حالت عناد و انکار داشته باشد، البته شایسته مذمت خواهد بود. به همین جهت عقل انسان حکم می کند که در مواجهه با معرفت چیزی - یعنی وقتی برای انسان روشن و آشکار شد - باید تسلیم شود. این «باید» یک وجوب عقلی است که بر انسان حاکم است. دلایل نقلی هم این مطلب را تأیید و تأکید کرده اند که حق خدا بر انسانها این است که وقتی معرفت را نصیبشان کرد، رد نکنند و آن را بپذیرند.

واجب ترین معرفت برای انسان

در خصوص معرفه الله امام صادق علیه السلام چنین فرموده اند:

ان افضل الفرائض و اوجبها علی الانسان معرفه الرب و الاقرار له بالعبودية. (۱)

همانا با فضیلت ترین و ضروری ترین واجبات بر انسان، معرفت پروردگار و اقرار به بندگی اوست.

چون معرفت خدا بالاترین معرفتها و در رأس همه آنهاست و همه نعمتهای دیگر از طریق پذیرفتن آن، نصیب انسان می شود، پس بهترین و با فضیلت ترین واجبات، پذیرفتن معرفه الله است. در این حدیث تعبیر

«معرفه الرب» به عنوان یک فعل اختیاری که بر انسان واجب است، مطرح شده و این فعل اختیاری چیزی جز پذیرفتن معرفی خدا نسبت به خودش نیست. از این جا نتیجه می گیریم که گاهی به همان پذیرش انسان عاقل نسبت به معرفت، اطلاق «معرفت» می شود. (۱)

به طور کلی در هر جا که معرفت، صنع بشر دانسته شده، همین معنا مورد نظر می باشد نه، آن معرفی خدا که صنع خداست و به اختیار انسان نیست.

معرفت خداوند، روح عبادت

حال که منظور از «معرفت خدا» را در لسان روایات دانستیم، به راحتی تصدیق می کنیم که عبادت بودن اعمالی چون نماز، روزه، حج، و ... به همان معرفتی که فاعل عبادت از خدای متعال دارد، بر می گردد. قصد قربت و امتثال امر الهی - که اگر در عملی نباشد، آن عمل عبادت محسوب نمی شود - برخاسته از همین معرفت انسان است. به طور کلی آن چه در عبادتی هم چون نماز، عبادت بودن آن را تضمین م کند، خم و راست شدن و رو به قبله ایستادن و ذکر گفتن و امثال این اعمال بدنی نیست. همه اینها وقتی نماز نام می گیرد که نماز گزار به عنوان تسلیم به پیشگاه رب و خالق خویش و به انگیزه اطاعت امر او و قصد تقرب الی الله، اعمالی را که او فرموده، انجام دهد و طبق دستور او و وظیفه بندگی را ادا نماید. همین تسلیم شدن محض به پیشگاه پروردگار است که «معرفت خدا» به معنای دوم نامیده می شود.

۱-۱. در لغت هم برای واژه «معرفت» غیر از معنای شایع «شناخت»، معنای «اقرار» هم بیان شده است: لسان العرب، عرف بذنبه عرفاً و اعترف: اقر - عرف له: اقر.

این معنا از معرفت خدا صرفاً مقدمه عبادت نیست، بلکه هم اول است و هم آخر، چون همان طور که بیان شد، به منزله روحی است که در کالبد هر عبادتی مانند نماز جریان دارد و بدون آن، عاری از حقیقت عبادت می شود. لذا در روایت آمده است که امیر المؤمنین علیه السلام فرمودند:

العلم اول دلیل. و المعرفة آخر نهاية. (۱)

علم اولین راهنماست. و معرفت آخرین درجه و مرحله است.

منظور آخرین پله مسیر عبودیت و بندگی است. بندگی از علم و معرفت آغاز می شود و به معرفت هم ختم می شود، زیرا روح و حقیقت بندگی همان معرفت است. معرفت انسان او را به بندگی خدا وا می دارد و در اثر بندگی، آن چه برایش حاصل می گردد، همان معرفت است اما در درجات بالاتر. هر چه درجه از بندگی، معرفت بیشتری نصیب انسان می کند که خود، انگیزه بندگی بیشتر می شود و آن هم به نوبه خود باز معرفت بالاتری را به وجود می آورد که انسان را به مراتب بالاتر بندگی سوق می دهد. همین طور این سیر بندگی با نیروی محرکه معرفت ادامه پیدا می کند و تا مرتبه ای که خدای متعال بخواهد، سیر صعودی انسان در کسب معرفت بالا می رود. بالاترین معرفتها برای انسان همان «معرفة الله» است که در احادیث به آن تصریح شده است.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

معرفة الله سبحانه اعلی المعارف. (۲)

۱-۱. غررالحکم و درر الکلم، حدیث ۷۷۳.

۲-۲. همان، حدیث ۱۲۷۰.

رابطه عمل و معرفت

رابطه عمل و معرفت را هم امام باقر علیه السلام چنین بیان فرموده اند:

لا يقبل عمل الا بمعرفة. و لا معرفة الا بعمل. و من عرف دلته معرفته على العمل. و من لم يعرف فلا عمل له. (۱)

هیچ عملی بدون معرفت پذیرفته نمی شود. و هیچ معرفتی هم بدون عمل نخواهد بود. و هر کس معرفت داشته باشد، معرفت او راهنمای عمل می شود. و هر کس معرفت ندارد عملی هم ندارد.

از یک طرف معرفت، شرط پذیرفته شدن عمل است و از طرف دیگر هیچ معرفتی بدون عمل نمی شود. معرفت آثاری دارد که در عمل ظاهر می شود و همواره معرفت انسان راهنمای عمل اوست، به طوری که بدون معرفت، عمل کاملاً بی ارزش است، درست مانند کالبد بدون روح که هیچ ارزشی ندارد. همان طور که توضیح داده شد، روح و حقیقت اعمال عبادی مانند نماز و حج و زکات، همان معرفت کسی است که آنها را انجام می دهد و در واقع، معرفت اوست که انگیزه و اساس عبادات او را تشکیل می دهد.

معیار فضیلت انسان

با این ترتیب هر چه معرفت انسان بالاتر رود، ارزش اعمالش و در نتیجه ارزش خودش هم بالاتر می رود. اصولاً تنها چیزی که معیار برتری خود انسان می شود، معرفت اوست و عبادات هم در صورتی که

۱- ۱. تحف العقول، کلمات قصار حضرت باقر العلوم علیه السلام، حدیث ۲۴.

بر محور معرفت بالاتر انجام گیرند، به انسان فضیلت و ارزش بیشتری می بخشند. از ائمه اطهار علیهم السلام روایت شده است: بعضکم اکثر صلاه من بعض. و بعضکم اکثر حجاً من بعض. و بعضکم اکثر صدقه من بعض. و بعضکم اکثر صیاماً من بعض. و افضلکم افضلکم معرفه. (۱)

برخی از شما بیش از بعضی دیگر اهل نماز هستید، و بعضی بیشتر اهل حج، و بعضی بیشتر صدقه می دهید. و برخی بیشتر از برخی دیگر روزه می گیرید. و (با وجود همه اینها) بهترین شما، آنها هستند که معرفت بهتری دارند.

در این حدیث، معیار فضیلت بیان شده است که همانا معرفت انسان است. آن که معرفت کاملتر و صحیح تری دارد، ارزشش بالاتر است. ارزش نماز و حج و صدقه و روزه هم به اندازه معرفتی است که شخص داراست. اگر معرفت را حذف کنیم، آن چه می ماند، یک سری اعمال بدنی بدون روح و بی معناست که نمی توان نام بندگی خدا بر آن نهاد. پس عبادت باید با معرفت همراه باشد تا ارزش پیدا کند. دستور پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در عبادت این است که:

اعبد الله کانک تراه. فان كنت لا تراه فانه یراک. (۲)

خدا را طوری عبادت کن که گویی او را می بینی، پس اگر تو او را نمی بینی، او تو را می بیند.

۱-۱. بحار الانوار، جلد ۳، صفحه ۱۴، حدیث ۳۸، از صفات الشیعه.

۲-۲. بحار الانوار، جلد ۷۷، صفحه ۷۴، حدیث ۳، از مکارم الاخلاق.

راه عملی شدن فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله این است که انسان معرفتش به خداوند بالا رود، که هر چه معرفت بیشتر شود، انسان خداوند را بیشتر حاضر و ناظر بر اعمال خویش می بیند و کاملترین درجه معرفت خدا همان است که به «رؤیت» تعبیر شده است. این رؤیت البته با چشم سر نیست، بلکه رؤیت قلب است به واسطه حقیقت ایمان، چنان که روایت شده است:

قال: یا امیر المؤمنین، هل رأیت ربک حین عبادته؟ فقال: و یلک! ما کنت اعبد رباً لم اره. قال: و کیف رأیته؟ قال: و یلک! لا تدرکه العیون فی مشاهدۃ الابصار ولکن راته القلوب بحقائق الایمان. (۱)

از امیر المؤمنین علیه السلام سؤال شد: آیا پروردگارت را به هنگام عبادتش دیده ای؟ فرمود: وای بر تو! من پروردگاری را که ندیده ام بندگی نکرده ام. پرسید: چگونه او را دیده ای؟ فرمود: وای بر تو! چشمها او را با مشاهده حسی ادراک نمی کنند، ولی قلبها او را با حقایق ایمان می بینند.

رؤیت قلبی، بالاترین درجه معرفت نسبت به پروردگار است که اگر نصیب انسان گردد، عبادتش ارزش فوق العاده ای پیدا می کند، نظیر عبادت امیر مؤمنان علیه السلام که رئیس موحدان بود. دیگران هم باید سعی کنند معرفت خود را نسبت به پروردگارشان برتری بخشند، تا آن جا که خداوند را حاضر و ناظر بر خود ببینند و با این حال، او را بندگی کنند.

هر چه این ویژگی در انسان افزون شود، عبادات برایش تقرب بیشتری حاصل می کند و به مقصود و هدف از عبادت - که همانا معرفت بالاتر و بهتر نسبت به خداست - نزدیکتر می شود.

هدف از خلقت انسان

با توجه به مطالب فوق، توضیح سید الشهداء علیه السلام درباره هدف از خلقت بندگان کاملاً روشن می شود، آن جا که می فرمایند:

یا ایها الناس، ان الله - و الله - ما خلق العباد الا ليعرفوه، فاذا عرفوه عبده فاذا عبده استغنا بعبادته عن عباده من سواه. (۱)

ای مردم، قسم به خدا، خدا بندگان را نیافرید مگر برای این که معرفت به او پیدا کنند، پس وقتی معرفت او را یافتند به عبادت او پردازند، پس با بندگی او از بندگی غیر او بی نیاز شوند.

ایشان هدف از خلقت بندگان را در درجه اول، معرفت خدا و در درجه بعد، بندگی کردن او دانسته اند و این با توجه به اهمیت معرفت و نقش آن در عبادت خدا کاملاً روشن است، زیرا اگر عبادت بدون معرفت انجام شود، اصلاً ارزشی ندارد. لذا هدف از خلقت انسانها این است که ابتدا معرفت پیدا کنند، آن گاه به عبادت پردازند که در واقع انگیزه و راهنمای آنها برای عبادت، همان معرفت باشد، نه عبادت بدون هیچ معرفت که در حقیقت عبادت نیست.

۱- ۱. بحار الانوار، جلد ۲۳، صفحه ۹۳، حدیث ۴۰، از کنز الفوائد کراچکی.

۱. «هدف فعل» و «هدف فاعل» را توضیح دهید. چرا هیچ کدام از این دو هدف را نمی توان به خدا نسبت داد؟
۲. معتقد شدن به «داعی عین ذات» در مورد خدای متعال چه اشکالی دارد؟
۳. معنای صحیح هدفداری خداوند چیست؟
۴. جمله ذیل را با توجه به دو قسم اراده الهی توضیح دهید.
«خداوند خواسته است که انسانها مختار باشند و از آنها بندگی اختیاری خواسته است».
۵. منظور از تعبیر لا ابالی در حدیث قدسی ذیل چیست؟
«خلقت الجنة لمن اطاعنی و عبدنی منهم و اتبع رسلی و لا ابالی و خلقت النار لمن كفر و عصانی و لم يتبع رسلی و لا ابالی».
۶. واژه «معرفت» در حدیث ذیل به چه معناست؟ چرا؟

ص: ۱۹۳

«ان افضل الفرائض و اوجبها على الانسان معرفة الرب».

۷. رابطه متقابل «بندگی» و «معرفت» را توضیح دهید.

۸. فرمایش امام حسین علیه السلام: «ما خلق العباد الا ليعرفوه» چگونه با آیه شریفه: «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» قابل جمع

است؟

فصل ۲

اشاره

اقسام بندگان در عبادت خداوند

درس هفدهم: معرفت و ایمان

معنای ایمان

با توجه به معرفتی که صنع انسان و فعل اختیاری اوست - که همانا پذیرش و تسلیم نسبت به معرفه الله می باشد - می توانیم «ایمان» را در فرهنگ دینی مساوی با معرفت خداوند بدانیم. زیرا ایمان هم همان تسلیم قلبی است که فعل اختیاری انسان مؤمن می باشد و این خود، عمل قلب است. سایر اعمال انسان نیز از همین تسلیم قلبی ناشی می گردد.

بهرتر است تعریف ایمان را از احادیث اهل بیت علیهم السلام بیان کنیم:

از امام صادق علیه السلام سؤال شد: ... کدام عمل نزد خدا با فضیلت تر است؟ فرمودند: «ما لا يقبل الله شيئاً الا به». آن چه خدا بدون آن هیچ چیز را نمی پذیرد.

سؤال شد: آن چیست؟ فرمودند: «الایمان بالله الذی لا اله الا هو اعلی

الاعمال درجه و اشرقها منزله و اسناها حظاً». ایمان به الله که جز او معبودی نیست، بالاترین رتبه و شریف ترین مقام است و بیشترین بهره را در میان اعمال دارد.

سؤال شد: آیا درباره ایمان توضیحی نمی دهی که آیا ایمان مجموع قول و عمل است یا آن که قول بدون عمل است؟ فرمودند: «الایمان عمل کله. و القول بعض ذلک العمل». ایمان همه اش عمل است. و قول هم یکی از آن اعمال است.

انگیزه این سؤال که آیا ایمان قول بدون عمل است یا مجموع سقولق و عمل می باشد، مقایسه ای است که میان اسلام و ایمان می شده است. در تحقق اسلام، قول تنها کفایت می کند، یعنی همین که شخص، شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را به زبان جاری سازد ولو قلباً معتقد نباشد - برای اسلام آوردنش کافی است. سؤال این بوده که آیا ایمان هم همین طور است یا این که باید با عمل همراه باشد. پاسخ امام علیه السلام این است که اصلاً ایمان چیزی جز عمل نیست و قول هم یکی از اعمالی است که لازمه ایمان می باشد.

پخش شدن ایمان بر اعضا

اصل ایمان یک امر قلبی است و آثار آن در اعضا و جوارح ظاهر می شود. یکی از اعضا زبان است که شخص باید آن چه را قلباً پذیرفته، به زبان هم جاری سازد. در ادامه حدیث توضیح داده اند که خداوند وظایف مؤمن را بر اعضا و جوارح او پخش کرده است، به طوری که هر کدام سهمی از ایمان دارند. در این میان اصل و اساس همه اعمال، عمل قلب می باشد که هم عمل قلب را توضیح داده اند و هم اهمیت آن را

نسبت به اعمال جوارح بیان کرده اند:

... فلیس من جوارحه جارحة الا و قد و کلت من الایمان بغير ما و کلت به اختها فمنها قلبه الذی به یعقل و یفقه و یقهم. و هو امیر بدنه الذی لا ترد الجوارح و لا تصدر الا عن رایه و امره.

برای هر یک از اعضا و جوارح انسان، نسبت به ایمان وظیفه اش قرار داده شده که با وظیفه دیگری متفاوت است. یکی از آن اعضا قلب انسان است که وسیله تعقل و درک فهم اوست. و قلب انسان فرمانده بدنش می باشد که دیگر اعضا بدون تشخیص و دستور او هیچ عملی را انجام نمی دهند.

معرفت قلبی

در ادامه حدیث، امام علیه السلام وظایف هر یک از اعضا را بیان نموده، در مورد قلب می فرمایند:

فاما ما فرض علی القلب من الایمان فالاقرار و المعرفة و العقد و الرضا و التسليم بان لا اله الا الله وحده لا شریک له الها واحداً لم یتخذ صاحبةً و لا ولداً، و ان محمد عبده و رسوله صلوات الله علیه و آله، و الاقرار بما جاء من عند الله من نبی او کتاب. فذلک ما فرض الله علی القلب من الاقرار و المعرفة و هو عمله ... و هو رأس الایمان. (۱)

آن چه از ایمان بر قلب واجب کرده، اقرار و معرفت و اعتقاد و رضا و تسلیم است به این که معبود جز خدای واحد نیست که او شریک ندارد، همسر و فرزند نگرفته است، و این که حضرت محمد صلوات الله علیه آله بنده و فرستاده اوست، و اقرار به پیامبران و کتابهای آسمانی که از جانب خدا آمده اند. چنین اقرار و معرفت را خداوند بر قلب واجب کرده و این، عمل قلب است... و آن سر ایمان می باشد.

ملاحظه می شود که آن چه واجب شده، همان چیزی است که در پذیرفتن و قبول معرفت بر انسان لازم است. اقرار و اعتقاد و رضا و تسلیم خلاصه می شود در قبول و پذیرش معرفی خدا که اینها همگی اختیاری انسان هستند. کسی که این اعمال را انجام دهد، ایمانش دارای سر خواهد بود و بدون اینها ایمان بدون سر است. ایمان بدون سر مانند بدن بدون سر می میرد و حیات نخواهد داشت.

تفاوت اسلام و ایمان

پس می بینیم که رأس ایمان همان معرفتی است که فعل قلبی انسان می باشد. چنین معرفتی صرف اطلاع از حقایقی مانند توحید و نبوت نیست، بلکه این معرفت از مقوله «اعتقاد» است. اعتقاد یعنی عقد و پیوند قلبی با یک حقیقت. مؤمن به کسی که فقط اطلاع دارد خدایی یا پیامبری هست، اطلاع نمی شود، بلکه مؤمن کسی است که با همه وجود و در رأس آن با قلب خود - تسلیم این واقعیت بشود و نسبت به آن،

حالت اقرار و رضا داشته باشد. همین حالت، تفاوت میان اسلام و ایمان است. در قرآن کریم چنین می خوانیم:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (۱)

امام صادق علیه السلام در پاسخ به شخصی که از این آیه پرسیده بود، فرمودند: الا تری ان الایمان غیر الاسلام؟! (۲)

آیا نمی بینی که ایمان غیر از اسلام است؟!

پس تفاوت بین اسلام و ایمان در همین پذیرش و تسلیم قلبی است که در ایمان هست، ولی در اسلام نیست. منظور از اسلام در اینجا همان چیزی است که در فقه، احکامی - مانند طهارت - بر آن مترتب می شود و به همین جهت می توان آن را «اسلام فقهی» نامید. این اسلام همان است که با اظهار شهادتین به زبان محقق می شود و کاری به دل و قلب انسان ندارد. به همین جهت تعبیر دیگری که تفاوت میان اسلام و ایمان را بیان می کند، چنین است:

الایمان اقرار و عمل. و الاسلام اقرار بلا عمل. (۳)

۱-۱. حجرات، ۱۴.

۲-۲. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب ان الاسلام یحقن به الدم...، حدیث ۳.

۳-۳. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب ان الاسلام یحقن به الدم...، حدیث ۲.

ایمان عبارت است از اقرار همراه با عمل. و اسلام اقرار بدون عمل است.

اقرار در این جا همان اظهار زبانی است نه اعتراف و تسلیم قلبی.

منظور از عمل هم عملی است که حکایت از رضا و تسلیم قلبی بکند، نه یک عمل فیزیکی خارجی که فی نفسه هیچ ارزشی ندارد. بنابراین همان اظهار زبانی هم در اسلام چون برخاسته از تسلیم قلبی نیست، عمل نامیده نمی شود. ولی اگر قلب، تسلیم گردد و اعتقاد قلبی به وجود آید آن گاه همان اظهار زبانی، عمل زبان خواهد بود و ارزش پیدا می کند. این از آن جهت است که معیار ارزش عمل، اعتقاد و معرفت قلبی است.

اسلام، شرط ایمان

اما باید توجه داشت که همین اظهار زبانی، شرط لازم ایمان است.

چون در واقع ایمان بدون اسلام تحقق پیدا نمی کند. امام صادق علیه السلام می فرمایند:

الایمان هو الاقرار باللسان، و عقد فی القلب، و عمل بالارکان... فقد یكون العبد مسلماً قبل ان یكون مؤمناً. و لا یكون مؤمناً حتى یكون مسلماً. قبل الایمان و هو یشارک الایمان. (۱)

ایمان عبارت است از اقرار زبانی و اعتقاد قلبی و عمل به جوارح... گاهی بنده مسلمان است قبل از این که مؤمن باشد. ولی

تا مسلمان نباشد، مؤمن نخواهد بود. پس اسلام قبل از ایمان و سهیم در آن می باشد. بنابراین نباید گفت اصل، دل و قلب انسان است و عمل زبان اهمیت ندارد، بلکه اسلام فقهی، شرط لازم تحقق ایمان می باشد.

تعریف جامعی از ایمان

با توجه به مطالبی که گذشت، اگر بخواهیم تعریف جامعی از ایمان ارائه دهیم، باید آن را عبارت از معرفتی بدانیم که آثار آن بر جوارح انسان ظاهر می شود. امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

الایمان معرفةً بالقلب، و اقرار باللسان، و عمل بالارکان. (۱)

ایمان عبارت است از معرفت قلبی، و اعتراف زبانی، و عمل به جوارح.

اعتراف زبانی و عمل خارجی، وقتی برخاسته از معرفت قلبی باشند، ارزش پیدا می کنند. بنابراین اصل ایمان همان معرفت است که آثارش بر بدن آشکار می شود. لذا هر چه معرفت شخص بالاتر و بهتر باشد، ایمان او هم فضیلت بیشتری پیدا می کند. رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرمایند:

افضلکم ایماناً، افضلکم معرفةً. (۲)

بهترین شما در ایمان، بهترین شما در معرفت است.

۱- ۱. نهج البلاغه فیض الاسلام حکمت ۲۱۸.

۲- ۲. بحار الانوار، جلد ۳، صفحه ۱۴، حدیث ۳۷، از جامع الاخبار.

اشاره

در درس گذشته گفتیم گاهی اسلام به همان اظهار زبانی اطلاق می شود که لازمه آن، پذیرش و تسلیم قلبی نیست. حال باید دانست که گاهی نیز به عنوان «دین» از اسلام یاد می شود. دین یعنی کیش و آیین. دین الهی یعنی راه و رسم بندگی و آیین عبودیت در پیشگاه پروردگار متعال. در این صورت دین صرفاً با اظهار زبانی محقق نمی گردد، بلکه حوزه آن شامل قلب و اعتقادات هم می شود. از قرآن بشنویم:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (۱)

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (۲)

۱- ۱ آل عمران، ۱۹.

۲- ۲. آل عمران، ۸۵.

هر کس خواهان دینی غیر از اسلام باشد، از او پذیرفته نمی شود و او در آخرت از زیانکاران است. در این آیات، از اسلام به عنوان دین نام برده شده، آن هم دینی که خدا فقط به آن راضی است و ثواب و آثار اخروی هم بر این دین مترتب می شود. روشن است که این اسلام غیر از اسلام ظاهری است که فقط در دین منشأ بعضی آثار و احکام فقهی است و در آخرت هیچ فایده ای برای انسان ندارد.

اظهار اسلام به زبان

در احادیث ما از اسلام ظاهری که فقط آثار دنیوی دارد، چنین تعبیر شده است:

الاسلام يحقن به الدم، و تؤدى به الامانة و تتحل به الفروج. و الثواب على الايمان. (۱)

بر اثر اسلام خون محفوظ می ماند و امانت ادا می گردد و ازدواج حلال شمرده می شود، اما ثواب و پاداش بر ایمان باز می شود. این آثار مربوط به همان اظهار زبانی است که فقط تا موقع زنده بودن انسان اعتبار دارد و از لحظه مرگ به بعد، دیگر هیچ کدام باقی نمی ماند. اینها بخشی از آثار دنیوی اسلام است، اما اثری در سعادت اخروی ندارد. آن چه به درد آخرت انسان می خورد، فقط ایمان است که باید به این اسلام ظاهری افزوده شود. پس سعادت واقعی انسان فقط با

۱- ۱. اصول کافی، کتاب الايمان و الكفر، باب ان الاسلام يحقن به الدم...، حدیث ۱ از امام صادق علیه السلام.

ایمان تحقق پیدا می کند. زیرا برای یک مسلمان، سعادت واقعی مربوط به آخرت و قیامت اوست، نه یک سری احکامی که فقط در دنیا، تا وقتی که زنده است، معتبر می باشد. بنابراین آنها که به زبان اظهار اسلام کرده اند اما قلباً تسلیم خدا و رسول او نشده اند، در آخرت هیچ بهره ای از اسلام ظاهری خود نمی برند. گاهی هم در بعضی روایات از این اسلام ظاهری تعبیر به «ایمان به زبان» شده است:

فان قوماً آمنوا بالسننهم لیحقنوا به دماءهم فادرکوا ما املوا. و انا کنا آما بک بالسنننا و قلوبنا لتعفو عنا، فادرکنا ما املنا. (۱)

گروهی با زبانهای خود ایمان آوردند تا خون خویش را حفظ کنند، پس به آرزوی خود رسیدند. و ما با زبان و قلب خود به تو ایمان آوردیم تا ما را عفو کنی، پس آرزوی ما را محقق گردان.

ایمان به زبان، ایمان واقعی و راستین نیست، بلکه همان اسلام ظاهری و زبانی است، به همین جهت امام سجاد علیه السلام فرموده اند که آنها به زبان اظهار ایمان کردند تا این که خون خود را حفظ کنند. ایمان حقیقی وقتی است که هم زبان و هم قلب انسان تسلیم گردد. عفو و مغفرت الهی را هم تنها کسانی که قلباً ایمان آورده اند، می توانند امید داشته باشند. با ایمان زبانی فقط انتظار آثار دنیوی را می توان داشت.

حقیقت اسلام

پس اسلام وقتی به عنوان دین مطرح می شود، همان اسلام حقیقی و تسلیم قلبی است که جدای از ایمان نیست، بلکه همراه با آن می باشد. در ذیل آیه ۱۹ آل عمران راجع به اسلام از ائمه اطهار علیهم السلام چنین آمده است:

الذی فیه الایمان. (۱)

آن (اسلامی) که در آن ایمان هست.

پس دین اسلام، اسلام ظاهری و اسلام منهای ایمان نیست، بلکه ایمان شرط تحقق آن است. این اسلام حقیقی را امیر المؤمنین علیه السلام چنین تعریف کرده اند:

لانسین الاسلام نسبة لا ینسبه احد قبلی و لا ینسبه احد بعدی الا بمثل ذلك. ان الاسلام هو التسليم. و التسليم هو الیقین. و الیقین هو التصدیق. و التصدیق هو الاقرار. و الاقرار هو العمل. و العمل هو الاداء ان المؤمن لم يأخذ دینه عن رأیه ولكن اتاه من ربه فاخذه. ان المؤمن یری یقینه فی عمله. و الکافر یری انکاره فی عمله. (۲)

اسلام را طوری معرفی می کنیم که هیچ کس قبل از من و بعد از من جز با همین بیان تعریف نکرده و نخواهد کرد. (یعنی دقیق ترین تعریف ممکن است). اسلام عبارت است از تسلیم، و

۱-۱. تفسیر برهان، جلد ۱، صفحه ۲۷۴.

۲-۲. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب نسبة الاسلام، حدیث ۱.

تسلیم همان یقین است، و یقین همان تصدیق، و تصدیق عبارت است از اقرار و اعتراف، و اقرار همان عمل، و عمل آن چیزی است که ادا می شود. مؤمن دین خود را از رأی خود نمی گیرد، بلکه دین او از جانب پروردگارش نزد او می آید و او آن را می گیرد. عمل مؤمن نشان دهنده یقین اوست، و انکار کافر در عملش مشاهده می شود.

حضرت برای تعریف اسلام تعبیر (نسبت) را به کار برده اند. نسبت یعنی شناسنامه. نسبت اسلام یعنی شناسنامه اسلام و شناسنامه آن چیزی است که مشخصات ضروری صاحبش در آن موجود است.

تعریف امیر المؤمنین علیه السلام از اسلام چنین تعریفی است، یعنی خصوصیات ضروری اسلام در آن بیان شده است. حقیقت اسلام چیزی جز تسلیم نیست. روح بندگی خدا تسلیم به اوست و معرفت در واقع همان پذیرش و تسلیم نسبت به معرفی خداست. بنابراین تعبیر «تسلیم» بسیار تعبیر رسایی است. لازمه این تسلیم و نتیجه آن، یقین است. یقین، آن باور قطعی است که در نفس آدمی رسوخ کرده، او را به اعتراف و تصدیق کامل در برابر پروردگارش می آورد. روح عمل هم عبارت است از اقرار و اذعان و رضا و تسلیم نسبت به خدای متعال که آثار خارجی (اداء) هم از آن ناشی می گردد. آن گاه تفاوت مؤمن و کافر در آن است که مؤمن و تسلیم خداست و آن چه را خدا خواسته، به عنوان دین بر می گزینند، ولی کافر به آن چه خداوند فرو فرستاده، کاری ندارد و به رأی و تشخیص خود آن چه را بپسندد، عمل می کند. در واقع کافر بنده و مطیع خدایش نیست و پیرو هوا و هوس خودش می باشد.

اصل تفاوت مؤمن با کافر در همین است. آن چه در عمل این دو ظاهر

می شود، منعکس کننده دل‌های آنهاست. اگر مؤمن نماز می خواند. این عمل نشان دهنده یقین قلبی اوست و تسلیم او را نسبت به خدای متعال ثابت می کند. پس صرف انجام اعمال خارجی، بندگی و عبودیت او را ثابت نمی کنند، بلکه این اعمال، تابلوی اعتقاد قلبی اوست. هم چنین کافر، نماز نخواندنش آینه قلب عنود و روح سرکش اوست. این حالت انکار و جحود است که کفر می آورد، همان طور که روح انقیاد و تسلیم است که شخص را مؤمن می کند. این تسلیم و سرسپردگی همان معرفت اختیاری است که آن را با ایمان یکی دانستیم.

اشاره

معنای کفر

پس از شناخت حقیقت اسلام و ایمان، باید درباره حقیقت کفر هم شناخت صحیحی داشته باشیم. در قرآن کریم می خوانیم:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (۱)

امام صادق علیه السلام در توضیح آیه فرموده اند:

اما آخذ فهو شاکر. و اما تارک فهو کافر. (۲)

یا س (راه هدایت را) بر می گزینند که در این صورت شاکر است، و یا آن را وا می گذارد که کافر می باشد.

۱-۱ دهر، ۳.

۲-۲. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب الکفر، حدیث ۴.

یعنی هدایت، کار خداست و پس از این که راه صحیح بندگی شناخته شد، اگر شخص همان را بپذیرد، مؤمن است، و اگر نپذیرد، کافر می شود.

پس ایمان و کفر، فرع بر مشخص شدن راه هدایت هستند. آن گاه اگر کسی با سوء اختیارش از راه بندگی سر باز زند، کافر می شود.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

كل شيء يجره الاقرار و التسليم فهو الايمان. و كل شيء يجره الانكار سو الجحود فهو الكفر. (۱)

هر چه انگیزه انجامش اقرار و تسلیم باشد، ایمان است. و هر چیزی که نتیجه انکار و جحود باشد، کفر است.

این، تعبیر دیگری است از آن چه امیر المؤمنین علیه السلام فرموده بودند که آن چه در آینه عمل مؤمن دیده می شود، تسلیم و یقین اوست و آن چه در آینه عمل کافر مشاهده می شود، انکار و سرکشی اوست. چهره خارجی عمل ملا-ک نیست، بلکه روح آن اهمیت دارد که منطبق بر روح بندگی و تسلیم خدا هست یا نه، اگر بود، ایمان و اگر نبود، کفر است. مهم این است که چه اعتقاد و معرفتی باعث و انگیزه عمل شده است و کسی که حق را شناخته است، از سر اطاعت پروردگار عمل می کند، یا بنای عصیان و نافرمانی دارد. امام صادق علیه السلام می فرمایند:

معنى الكفر كل معصية عصى الله بها بجهة الجحد و الانكار و الاستخفاف و التهاون فى كل ما دق و جل. (۲)

۱-۱. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب الکفر، حدیث ۱۵.

۲-۲. تحف العقول، صفحه ۳۳۴، بخش فرمایش های امام صادق علیه السلام: کلامه علیه السلام فى وصف المحبة، صفة الخروج من الايمان.

منظور از کفر هر معصیتی است که از روی جحد و انکار و سبک شمردن و خوار انگاشتن در هر مورد کوچک یا بزرگی انجام شود. س

حقیقت کفر این است که شخص، روح بندگی و اطاعت از خداوند را نداشته باشد. بنابراین به صرف اطاعت نکردن امر پروردگار کافر نمی شود، بلکه اگر این اطاعت نکردن، به جهت عدم تسلیم و حالت انکار با سبک شمردن ربوبیت و مولویت خدای متعال باشد، سبب کفر می شود، و در این صورت تفاوتی بین گناه صغیره و کبیره نیست. زیرا کسی که بنای اطاعت ندارد، برایش تفاوتی نمی کند که آن چه مولایش به او امر کرده، کوچک باشد یا بزرگ. آن چه مهم است، روح تسلیم و بندگی است که در چنین شخصی وجود ندارد. امام صادق علیه السلام می فرماید:

ان الله عزوجل فرض فرائض موجبات علی العباد. فمن ترك فريضة سمن الموجبات فلم يعمل بها و جحدها كان كافراً... (۱).

خدای عزوجل فرائضی را بر بندگان واجب ساخته است که اگر کسی به یکی از آنها عمل نکند و انکار نماید، کافر است....

تفاوت کفر با فسق

به طور کلی می توان گفت که انسان به خاطر ترك «مأمور به» کافر نمی شود. چه بسا این ترك کردن، روح تسلیم و اقرار به عبودیت سرا در او نسبت به خدای متعال از بین نبرده باشد. می توان فرض کرد که کسی

نافرمانی خدا را بکند، اما هنوز از مسیر بندگی و روح اعتراف به ربوبیت او به کلی خارج نشده باشد.

امام زین العابدین علیه السلام در دعای سحرهای ماه مبارک رمضان عرضه می دارند:

الهی لم اعصک سحین عصیتک و انا بربوبیتک جاحد و لا بامرک مستخف ... و لا لوعیدک متهاون ولكن خطیئة عرضت و سولت لی نفسی و غلبنی هوای... (۱)

خدایا، تو را نافرمانی نکردم در حالی که منکر ربوبیت تو بوده و یا فرمان تو را سبک شمرده باشم... و یا تهدید تو را چیزی حساب نکرده باشم، ولیکن یک خطایی پیش آمد و نفسم آن را برایم (زیبا) جلوه داد و هوای نفس من بر من غلبه نمود...

هیچ کس به صرف انجام معصیت و بدون انکار ربوبیت با سبک شمردن امر و فرمان الهی، کافر نمی گردد. به چنین شخصی در فرهنگ اصطلاحات دینی «فاسق» گفته می شود. امام صادق علیه السلام می فرمایند:

معنی الفسق فکلمة معصية من المعاصی الکبار فعلها فاعل او دخل فيها داخل بجهة اللذة و الشهوة و الشوق الغالب فهو فسق و فاعله فاسق خارج من الايمان بجهة الفسق. فان دام فی ذلك حتى يدخل فی حد التهاون سو الاستخاف، فقد وجب ان يكون بتهاونه و استحفاه كافراً. (۲)

۱-۱. بحار الانوار، جلد ۹۸، صفحه ۸۸، از اقبال الاعمال بخشی از دعای ابو حمزه ثمالی.

۲-۲. تحف العقول، صفحه ۳۴۵، بخش فرمایش های امام صادق علیه السلام، کلامه علیه السلام فی وصف المحبة، صفة الخروج من الايمان.

منظور از فسق هر گناهی از گناهان بزرگ است که کسی مرتکب شود یا به خاطر لذت و شهوت و شوق شدید داخل آن گردد. چنین گناهی فسق است و انجام دهنده آن فاسق و به جهت همین فسق، خارج از ایمان است. حال اگر معصیت خود را ادامه دهد تا به حد بی‌اعتنایی و سبک شمردن برسد، چنین کسی به خاطر بی‌اعتنایی و سبک شمردنش کافر می‌گردد. اگر انجام دادن یک یا چند گناه برای انسان آسان شود، به طوری که دیگر باکی از انجام آن نداشته باشد، این حالت، انسان را به استخفاف (سبک شمردن) و بی‌اعتنایی نسبت به اوامر و نواهی خدای متعال می‌کشاند و این کفر است. ملاحظه می‌شود که ایمان وقتی محقق می‌شود که انسان حقیقتی (۱) در مورد کفر هم این معیار وجود دارد. کفر یعنی پوشاندن حقیقت و مراد از حقیقت یعنی آن چه مطابق با واقع است نه هر عقیده‌ای که خود شخص آن را حقیقت بداند ولی در واقع باطل و نادرست باشد. خلاصه این که معنای «حقیقت» را در تعریف ایمان و کفر باید یک امر مطلق دانست نه یک مفهوم نسبی. را

۱- ۱. تأکید بر کلمه «حقیقت» از این جهت است که ایمان، اعتقادی مطابق با واقع می‌باشد نه هر اعتقادی که مطابقت و عدم مطابقتش با واقع معلوم نیست. اگر اعتقادی از نظر خود شخص صحیح باشد، او را مؤمن نمی‌گرداند مگر آن که اعتقادش در واقع نیز صحیح باشد. پس نمی‌توان گفت که: «هر کس اگر به آن چه از نظر خودش واقعی و صحیح است معتقد باشد، مؤمن خواهد بود». این ادعا نادرست است. زیرا ایمان یک امر نسبی و اعتباری نیست بلکه واقعی و حقیقی می‌باشد.

که شناخته است، قبول داشته باشد. این حقیقت قبل از هر چیز عبارت است از ربوبیت مطلقه الهی که تسلیم نسبت به آن یعنی عبودیت در برابر پروردگار. اگر این حالت در انسان نباشد، از مسیر زندگی خارج و کافر می گردد.

شک در معرفت

این تسلیم نبودن به دو صورت ممکن است باشد. گاهی شخص، حالت عناد و لجاجت به خود می گیرد و صریحاً معرفت خدا و اعتقاد به او را انکار می نماید که این کفر شدید است. ولی گاهی کار به این درجه از جحد و انکار نمی رسد، بلکه حالت تردید و دودلی در تسلیم سسشدن محض در برابر معرفه الله و لوازم آن پیدا می کند. این حالت دوم هم در واقع، انکار حقیقت و تسلیم نشدن و خاضع نبودن در مقابل آن است و هر چند که به شدت حالت اول نیست، اما از جهت اصل انکار با حالت قبل تفاوتی ندارد و تفاوت آنها صرفاً در شدت و ضعف حالت انکار است. زیرا انکار، واقعی است که دارای درجات مختلف می باشد.

(۱)

۱- با این ترتیب نمی توان گفت که یک مسیحی معتقد به تثلیث، مؤمنی است چون از نظر او تثلیث حق است! بعضی از دانشمندان! معاصر سسچنین ادعا کرده اند و از این ادعای خود نتیجه گرفته اند که: یک مسیحی اگر به تثلیث معتقد نباشد کافر است چون از نظر او تثلیث حق است و کفر یعنی پوشاندن حقیقت!! نکته دیگر این که «حقیقت» یعنی حق دانستن حق و باطل دانستن باطل. بنابراین نسبت به امور باطل و نادرست، تسلیم شدن به حقیقت به معنای باطل و نادرست دانستن آن است نه این که باطل را بپذیرد. مثلاً باطل دانستن تثلیث، مصداقی از حقیقت و تسلیم نسبت به آن می باشد.

بنابراین حالت «شک» در معرفت که در واقع شک در تسلیم و پذیرفتن آن است، مرتبه ضعیفی از کفر می باشد و چنین شخصی قطعاً کافر است.

شک اختیاری و غیر اختیاری

نباید تصور شود که «شک» یک حالت روانی غیر اختیاری است و انسان شکاک در واقع مقصر نیست تا این که کافر دانسته شود. زیرا درست است که حالت شک و تردید می تواند غیر اختیاری باشد، اما وقتی سبب پیدایش آن، اختیاری باشد، آن وقت خود شک هم اختیاری می شود و تحت تکلیف و متعلق امر و نهی الهی قرار می گیرد.

آن چه به اختیار انسان می باشد، این است که اگر حقیقتی برایش روشن شد، نسبت به آن تسلیم گردد و در وجوب تسلیم و پذیرش آن، تردید به خود راه ندهد. همین تردید نکردن در وجوب تسلیم، فعل اختیاری انسان عاقل است که اگر چنین کند، حالت آرامش و طمأنینه و سکینه که اثر ایمان است، برایش حاصل می گردد. ولی اگر در پذیرش آن، با اطمینان خاطر عمل نکند و به اصطلاح دست دست بکند، حالت شک برایش به وجود می آید که یکی از مصادیق انکار و کفر است. به آن تردید کردن که فعل اختیاری انسان است، تعبیر «ریب» اطلاق شده و اثر آن در نفس «شک» است. بنابراین کسی که می خواهد مبتلا به حالت شک نشود، باید از دو دلی کردن در تسلیم کامل نسبت به آن چه حقایقش را فهمیده، پرهیز کند و این چیزی است که عقل بر وجوب آن، حاکم است. امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید:

لا تترابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا. (۱)

تردید (در پذیرفتن حق) به خود راه ندهید تا به شك نیفتید. و شك نکنید تا کافر شوید. (۲)

شك، مرتبه ای از انکار

ظاهراً نهی از شك کردن در واقع به نهی از تردید و دودلی که در جمله اول فرموده اند، بر می گردد و نهی مستقلاً نیست. سبب کافر بودن چنین شخصی آن است که این حالت، خود نوعی جحد و انکار است که در بعضی روایات به آن اشاره شده است:

... فدخل عليه ابوبصير فقال: يا ابا عبدالله، ما تقول فيمن شك في الله؟ فقال: كافر يا ابا محمد. قال: فشك في رسول الله صلى الله عليه

و آله؟ فقال: كافر. ثم التفت الى زرارة فقال: انما يكفر اذا جحد. ۳.

۳. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب الشك، حدیث ۳.

... ابوبصير نزد امام صادق علیه السلام آمد و گفت: یا ابا عبدالله، درباره کسی که شك درباره خدا داشته باشد چه می فرمایید؟

فرمودند: کافر است. سؤال کرد: کسی که درباره رسول خدا صلی الله علیه و آله شك داشته باشد؟ فرمودند: کافر است. سپس

حضرت رو به زراره کردند و فرمودند: در صورتی کافر می شود که حالت جحد و انکار داشته باشد.

۱- ۱ اصول کافی، کتاب فضل العلم، باب استعمال العلم، حدیث ۶.

۲- ۲. ابتدای خطبه این است: «ایها الناس، اذا علمتم فاعلموا بما علمتم لعلمکم تهتدون»: ای مردم وقتی دانستید، به آن چه دانستید،

عمل کنید شاید هدایت شوید.

جمله آخر هدایت، قرینه ای است بر این که شک در اینجا مرتبه ای انکار می باشد. البته گاهی شک به معنای دیگری به کار می رود که مورد بحث ما نیست. اگر چیزی برای انسان مجهول باشد و از آن سر در نیاورد، ممکن است گفته شود که در چیستی آن شک دارد. این معنا از شک در حقیقت از مصادیق جهل و نادانی است و ربطی به آن چه در اینجا مورد بحث ماست، ندارد. ما از شکی سخن می گوئیم که جایگاه آن پس از تحقق علم و معرفت می باشد و ایجاد آن به اختیار انسان است.

چنین شکی مذموم می باشد، زیرا انسان وقتی نسبت به چیزی علم پیدا می کند، نباید چون یک امر مشکوک با آن رفتار نماید. چنین چیزی ممکن است پیش آید. یعنی انسان با این که به امری یقین دارد، رفتارش نسبت به آن مانند رفتار با یک امر یقینی نباشد، نظیر مرگ که بسیاری از انسانها با این که آن را کاملاً یقینی می دانند، ولی رفتا با آن را هم چون رفتار با یک امر مشکوک قرار داده اند. امام صادق علیه السلام فرموده اند:

لم یخلق الله عزوجل یقیناً لا شک فیه شبه شک لا یقین فیه من الموت. (۱)

خدای عزوجل یقینی که شکی در آن نیست خلق نکرده که شبیه تر از مرگ باشد به شکی که یقینی در آن نیست. با این که وقوع مرگ و حتمیت آن بسیار روشن است و از یقینی ترین امور است، اما رفتار انسانها با آن به نحوی است که گویی هیچ یقینی نسبت به آن ندارند و وقوعش را کاملاً مشکوک دانسته اند. همین است

سر این سفارش امیر المؤمنین علیه السلام که می فرمایند:

لا تجعلوا علمکم جهلاً و یقینکم شکاً. اذا علمتم فاعلموا و اذا تیقتم فاقدموا. (۱)

علم خود را جهل و یقین خود را شک قرار ندهید. وقتی دانستید (مطابق آن) عمل کنید. و هنگامی که به یقین رسیدید اقدام نمایید. شک قرار دادن یقین و جهل قرار دادن علم، به این است که انسان با امر یقینی معامله امر مشکوک و با علم خود معامله جهل بکند. در این صورت است که انسان حالت طمأنینه و سکون خود را که ناشی از علم و یقین است، از دست می دهد و به شک مبتلا می گردد که عامل پیدایش آن سوء اختیار خودش بوده است.

درس بیستم: مستضعف نه مؤمن است و نه کافر

اشاره

در دروس پیشین، معنای ایمان و کفر را دانستیم. مطابق توضیحات گذشته باید گفت: ایمان و کفر هر دو فرع بر شناخت حقیقت هستند.

اگر کسی به آن چه شناخته است، تسلیم گردد، اهل ایمان، و اگر تسلیم نشود، کافر است. اما کسی که اصلاً حقیقت برایش روشن نشده باشد، نه راه ایمان و تسلیم برایش باز است و نه امکان کافر شدن دارد. چنین کسی اصلاً معرفی برایش صورت نگرفته تا بخواهد آن را بپذیرد یا رد کند.

این گونه افراد در صورتی که در شناختن حق و حقیقت کوتاهی نکرده باشند، «مستضعف» نامیده می شوند و تکلیف آنها در کتاب و سنت روشن شده است. از امام باقر علیه السلام درباره «مستضعف» سؤال شد.

فرمودند:

هو الذی لا یهدی حیلَهُ الی الکفر فیکفر و لا یهدی سبیلًا الی الایمان، لا یتطیع ان یؤمن و لا یتطیع ان یکفر فهم الصبیان و من کان من الرجال و النساء علی مثل عقول

مستضعف کسی است که راهی به سوی کفر ندارد تا کافر شود و راهی به سوی ایمان ندارد، نه می تواند ایمان بیاورد و نه می تواند کافر شود. پس اینها (مستضعفان) کودکان هستند و مردان و زنانی که در عقل هم چون کودکانند. از اینها تکلیف برداشته شده است.

عقل وسیله تشخیص حق از باطل است و همین عقل، انسان عاقل را به تسلیم در برابر حق وارد می دارد. کسی که از این نعمت الهی محروم است، وجوب تسلیم در برابر پروردگارش را در نمی یابد و به همین دلیل، شایسته مؤاخذة و عقاب نیست. لذا خداوند متعال از این گونه افراد، تکلیف را برداشته است.

تعریف مستضعف

البته کسانی که به دین اسلام هدایت نشده اند، ممکن است خودشان کوتاهی کرده و در شناختن دین حق، مقصر بوده باشند. مثلاً یسک مسیحی که می داند ادعا اسلام - بر خلاف مسیحیت - این است که پیامبری بعد از حضرت عیسی علیه السلام ظهور کرده و احتمال حقانیت این ادعا را می دهد، عقلش بر او حکم می کند که باید تحقیق کند و به درستی یا نادرستی مکتب اسلام پی ببرد. حال اگر خودش به تحقیق نپرداخت و حقیقت هم برایش روشن نشد، تقصیر خود اوست. چنین کسی جاهل مقصر است و جاهل مقصر بر خلاف جاهل قاصر - که خود در شناخت

حقیقت کوتاهی نکرده است - مستضعف نیست. زیرا راه برایش باز بوده و خودش به سوء اختیار، خود را محروم کرده است. چنین شخصی چه بسا نداند که اگر تحقیق می کرد، به چه نتایجی می رسید، ولی لزومی ندارد خودش بداند. خدای متعال که از دلها و نیات انسانها آگاه است.

می داند چه کسی خودش کوتاهی کرده و چه کسی اصلاً احتمال حقانیت دین اسلام را نمی داده است. لذا خداوند کسانی را که واقعاً مستضعف نیستند، می شناسد و می تواند در قیامت ایشان را مؤاخذه و سپس به خاطر کوتاهی و تقصیری که داشته اند، مجازات نماید. این حدیث امام صادق علیه السلام ناظر به این گونه افراد است.

من عرف اختلاف الناس فلیس بمستضعف. (۱)

کسی که اختلاف میان (مذاهب) مردم را بشناسد، مستضعف نیست.

عاقبت مستضعفان

حال اگر کسی واقعاً مستضعف باشد، خدای متعال سرنوشت او را در این دنیا مشخص و اعلام نکرده و کار او را به آخرت واگذار کرده است. خدا ممکن است با این گروه (مستضعفین) مطابق با عدل یا بر مبنای فضل خویش رفتار نماید. اگر بخواهد با عدل خود رفتار کند، در حد مستقلات عقلیه است که آنها تشخیص می داده اند. مثلاً این که ظلم کردن حرام است (حرام عقلی) را هر عاقلی تشخیص می دهد، چه به دین اسلام هدایت شده باشند یا نه. نسبت به این گونه احکام، خداوند

ممکن است با عدل خویش در مورد ایشان رفتار کند و آنها را به خاطر افعال اختیاریشان مؤاخذه و مجازات نماید. هم چنین امکان دارد که با فضل خود رفتار کرده، آنها را عفو نماید. هر یک از این دو صورت در آخرت مشخص خواهد شد و در دنیا تعیین و اعلام نشده است. برای روشن تر شدن مطلب به این روایت توجه فرمایید:

عن زراره... قال: قلت له: ما تقول فی قوله: عزوجل: «الا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا یستطیعون حیلۀ و لا یهتدون سبیلاً»؟ (۱)

... فقال: و الله ما هم بمؤمنین و لا کافرین. (۲)

زراره گوید: به امام باقر علیه السلام عرض کردم: درباره فرموده خدای عزوجل چه می فرمایید: «مگر مستضعفان از مردها و زنان و کودکان که چاره ای ندارند و راهی (به سوی کفر یا ایمان) نمی شناسند»؟... فرمودند: قسم به خدا اینها نه مؤمن هستند و نه کافر. گویا زراره تصور دیگری درباره مستضعفین داشته است. لذا به حضرت عرض می کند: اگر اینها بالاخره وارد بهشت شوند، پس مؤمن خواهند بود و اگر جهنمی گردند پس کافر می باشند. حضرت در پاسخ او می فرماید:

و الله ما هم بمؤمنین و لا کافرین، و لو کانوا مؤمنین دخلوا

۱-۱. نساء، ۹۸.

۲-۲. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب الضلال، حدیث ۲.

الجنة كما دخلها المؤمنون. و لو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون... .

قسم به خدا اینها نه مؤمن هستند و نه کافر. و اگر مؤمن بودند، همان طور که مؤمنان داخل بهشت می شوند، آنها هم داخل بهشت می شوند. و اگر کافر بودند، همان گونه که کافران وارد جهنم می شوند، آنها هم داخل جهنم می شدند... .

بنابراین گروهی از مستضعفان که در نهایت، وارد بهشت می شوند، بهشتی شدنشان مانند بهشتی شدن مؤمنان نیست، و اگر هم جهنمی شوندف مانند کافران جهنمی نمی شوند. مؤمنان چگونه بهشتی می شوند؟ مؤمنان چون مشمول وعده الهی قرار گرفته اند، از این جهت می توان گفت که استحقاق بهشت را پیدا کرده اند. البته اصل وعده بهشت از طرف خدا به ایشان بر مبنای فضل است، اما پس از این که وعده بهشت به آنها داده شد و آنها بر طبق اوامر الهی، تسلیم خدا بودند، اگر - به فرض محال - خدا وعده خود را در حق ایشان عملی نکند، به آنها ظلم شده است. البته خدا منزله از ظلم است. بنابراین به حساب عدل خدا و به جهت وعده او بهشتی می شوند.

اما مستضعفانی که اهل بهشت خواهند شد، هیچ وعده ای به ایشان داده نشده و لذا هیچ یک از پادشاهای الهی بر مبنای عدل به آنها تعلق نمی گیرد. هرچه نصیب ایشان می شود، طبق فضل الهی است و اگر پاداش داده نشوند، ظلمی در حق ایشان نشده است. پس اگر هم وارد بهشت شوند، هم چون مؤمنان وارد بهشت نمی شوند.

مستضعفانی هم که اهل جهنم خواهند شد، همین گونه هستند. اینها هم حسابشان با حساب کفار متفاوت است. کفار برایشان اتمام

حجت

شده و وعیدهای خدا در حق آنها منجز شده است. ولی مستضعفان هر چند که اگر جهنمی شوند، به خاطر اعمالی است که در مورد آنها حجت بر ایشان تمام شده است. ولی آنها در دنیا وعی الهی را از زبان پیامبران یا ائمه علیهم السلام نشنیده اند و اوصاف جهنم به گوششان نخورده است.

بنابراین وضعیتشان با کفار از این جهت متفاوت است. با این ترتیب روشن می شود که بهشتی شدن، نشانه مؤمن بودن و جهنمی گشتن، نشانه کافر بودن نیست و مستضعفانی هم که نه مؤمن هستند و نه کافر، ممکن است اهل بهشت یا جهنم شوند. زراره بار دیگر از امام باقر علیه السلام سؤال می کند:

امن اهل الجنة هم ام من اهل النار؟ فقال: اترکهم حیث ترکهم الله.

قلت: افترجئهم؟ قال: نعم، ارجئهم كما ارجاهم الله. انشاء ادخلهم الجنة برحمته و ان شاء ساقهم الى النار بذنوبهم و لم يظلمهم. آیا اینها (مستضعفان) اهل بهشت هستند یا اهل جهنم؟ فرمودند: ایشان را واگذار، همان طور که خدا آنها را واگذارده است. (زراره می گوید): گفتم: آیا (سرنوشت) اینها را به بعد موکول می کنی؟ فرمودند: بله، همان طور که خداوند (سرنوشت) اینها را به بعد موکول کرده است. (به طوری که) اگر بخواهد، به سبب رحمتش آنها را وارد بهشت می کند. و اگر بخواهد، به خاطر گناهانشان آنها را به سوی آتش سوق می دهد و (در این صورت) ظلمی به آنها نکرده است.

روشن نشدن سرانجام مستضعفان قبل از قیامت

بنابراین حساب مستضعفان را خدای متعال در قیامت روشن می کند و در دنیا تعیین حکمی برای ایشان نکرده و به خواست خود واگذار نموده است.

البته براساس مبانی کتاب و سنت، در عوالم پیش از دنیا به یک معنا سرنوشت همه انسانها معلوم و معین شده است. اما اولاً نسبت به بعضی از آنها احتمال بداء (تغییر سرنوشت) وجود دارد، به طوری که نمی توان گفت سرنوشت نهایی همه افراد قبل از دنیا معین است. ثانیاً پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام با این که نسبت به آن چه تقدیر شده، عالم بوده اند، ولی - جز در موارد استثنایی - بنا نداشته اند که بر آن مبنا اظهار نظری درباره انسانها بکنند. لذا عملاً به شاگردان خود می آموختند که باید در مورد مستضعفان، به خواست و مشیت خدا به صورت سربسته معتقد باشند و اصراری در تعیین وضعیت آنها نداشته باشند.

آخرین نکته درباره مستضعفان این است که: با توجه به تعریفی که ارائه شد، تعیین مصادیق مستضعف، بسیار کار مشکلی است و در بعضی موارد اصلاً امکان پذیر نیست و به راحتی امکان پذیر نمی باشد. بنابراین مباحثی که در مورد مستضعفان مطرح می شود، به صورت قضایای شرطی کاربرد دارند و تعیین افراد و مصادیق آنها کار ساده ای نیست. به همین دلیل امکان دارد که کسی از لحاظ ظاهر شرع، کافر محسوب شود، اما در حقیقت مستضعف باشد. وظیفه ما در دنیا این است که طبق ظواهر شرع با چنین فردی رفتار کنیم.

مثلاً هیچ گاه نمی توانیم احکام اسلام را در مورد یک مسیحی جاری کنیم، ولی اگر در واقع مستضعف باشد، در قیامت روشن می شود و چه بسا به رحمت الهی وارد بهشت هم بشود. اما این احتمال، وظیفه ما را نسبت به او تغییر نمی دهد. البته اگر بهشتی هم بشود، باز حسابش از مؤمنان جداست و همان طور که دیدیم، اینها به فرض بهشتی شدن، هم چون مؤمنان وارد بهشت نمی شوند. بنابراین حساب و کتاب مستضعفان - که تعیین افراد آن به طور کامل فقط با علم الهی امکان پذیر است - برای همیشه از مؤمنان و کافران جدا خواهد بود.

پرسشهای مفهومی از درسهای ۱۷ تا ۲۰

۱. «ایمان» در فرهنگ دین به چه معناست؟ فرمایش «الایمان عمل و کله» را توضیح دهید.
۲. معنای «اسلام» و «ایمان» وقتی مقابل هم به کار می روند، چیست؟ شاهی ارائه کنید که در آن، اسلام به معنای ایمان به کار رفته باشد. هم چنین شاهی ارائه کنید که در آن، ایمان به معنای اسلام به کار رفته باشد.
۳. فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام را در تعریف اسلام توضیح دهید:
«ان الاسلام هو التسليم و التسليم هو اليقين و اليقين هو التصديق و التصديق هو الاقرار و الاقرار هو العمل و العمل هو الاداء».
۴. معنای «کفر» چیست؟ انجام دادن معصیت در چه صورتی به حد کفر می رسد؟ به معصیتی که به حد کفر نرسد، چه می گویند؟
۵. این سخن را نقد کنید: «شک یک حالت روانی غیر اختیاری

است و انسان شکاک در واقع مقصر نیست تا این که کافر دانسته شود».

۶. «مستضعف» به چه کسی گفته می شود؟ کسانی که به دین اسلام هدایت نشده اند، در چه صورت مستضعف نیستند؟

۷. با توجه به فرمایش امام باقر علیه السلام که در مورد مستضعفان فرموده اند: «ان شاء ادخلهم الجنة برحمته و ان شاء ساقهم الى

النار بذنوبهم» توضیح دهید چگونه ممکن است مستضعفی اهل جهنم باشد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی

دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳-۲۳۵۷۰۲۳ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رسانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رها کردن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

